فرانسيس فوكوياما

نهاية التاريخ

وخاتم البشر

ترجمة

حسين أحمد أمين



مركز الأهرام
للترجمة والنشر

فرانسيس فوكوياما

نهاية التاريخ وخاتم البشر

ترجمة
حسين أحمد أمين

الطبعـــة الأولـــى
١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

الناشر : مركز الأهرام للترجمة والنشر
مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء - القاهرة
تليفون ٥٧٤٧٠٨٣ - تلكس ٩٢٠٠٢ يوان

المحتويـــات

الصفحـة

الصفحة

شكر وعرفان

ما كان « نهاية التاريخ » ليظهر ، لا فى صورة مقال ولا فى صورة هذا الكتاب ، لولا دعوة لى لإلقاء محاضرة بهذا العنوان خلال السنة الدراسية ٨٨ ـ ١٩٨٩ تلقيتها من ناثان تاركوف وألان بلوم الأستاذين بمركز جون م . أولين للبحث فى نظرية وتطبيق الديموقراطية التابع لجامعة شيكاغو . والرجلان أستاذان وصديقان قديمان تعلمت منهما الكثير جدا عبر السنين ، بدءا بالفلسفة السياسية ثم أمور أخرى كثيرة . وتحولت المحاضرة الأصلية إلى مقال شهير ، وهو ما كان إلى حد كبير بفضل جهود أوين هاريس ، رئيس تحرير مجلة The National Interest ، وغيره من العاملين القليلين بتلك المجلة . وتلقيت من ايروين جلايكس المسئول عن دار نشر Free Press ، ومن أندرو فرانكلين المسئول عن دار نشر Hamish Hamilton التشجيع والنصيحة اللذين كان لهما الدور الحاسم فى تحويل المقال إلى كتاب ، والمساعدة فى تحرير المخطوطة النهائية .

واستفدت استفادة كبيرة فى هذا الكتاب من أحاديثى مع عدد كبير من الأصدقاء والزملاء ومن قراءتى لكتاباتهم . وأهم هؤلاء أبرام شولسكى الذى سيجد القارىء الكثير من أفكاره ونظراته الثاقبة متضمنة فى الكتاب . وأود أن أشكر بصفة خاصة إيرفينج كريستول ، وديفيد إيبشتاين ، وألفين برنشتاين ، وهنرى هيجورا ، ويوشيهيا كومورى ، ويوشيو فوكوياما ، وجورج هولمجرين ، الذين لم يضنوا بوقتهم لقراءة المخطوطة والتعليق عليها . كذلك أود أن أشكر أناسا كثيرين ، بعضهم ممن أعرفهم ، والكثيرون ممن لا أعرفهم ، الذين استفدت من تعليقاتهم على جوانب من هذه الرسالة كما عرضتها فى ندوات ومحاضرات متنوعة داخل هذا البلد وفى خارجه .

وقد كان جيمس طومسون ـ مدير مؤسسة راند ـ من الكرم بحيث وفر لى مكانا فى مكاتب المؤسسة أكتب فيه الكتاب . واقتطع كل من جارى وليندا أرمسترونج جزءا من وقتهما المخصص لكتابة أبحاثهما من أجل مساعدتى فى جمع المواد اللازمة للبحث ، وقدّما لى النصح القيم بصدد عدد من الموضوعات خلال التأليف . كما عاونت روزالى فونورف فى مراجعة نسخ التصحيح . وبدلا من التقدم بالشكر التقليدى إلى من ساعد فى إعداد النص بالكتابة على الآلة الكاتبة ، سأشكر مبتدعى جهاز الكومبيوتر للطباعة التصويرية المسمى « المشغل الدقيق Intel 80386 » .

وأخيرا ، وهو ما يفوق كل فضل آخر ، أذكر زوجتى لورا التى شجعتنى على كتابة المقال الأصلى ، والكتاب الحالى ، وساندتنى طوال فترة الانتقادات والجدل التالية . وقد قرأت لورا المخطوطة بعناية ، وأسهمت بصور لا حصر لها فى شكلها ومضمونها . أما ابنتى جوليا وابنى ديفيد (وهو الذى اختار أن يولد أثناء كتابتى لهذا الكتاب) فقد ساعدانى أيضا لمجرد وجودهما بجوارى .

من قبيل التَّقْدِمة

تعود الأصول البعيدة لهذا الكتاب إلى مقال بعنوان « هل هى نهاية التاريخ ؟ » كتبتُه لمجلة The National Interest فى صيف عام ١٩٨٩(١) . وقد ذهبتُ فى ذلك المقال إلى أن إجماعا ملحوظا قد ظهر فى السنوات القليلة الماضية فى جميع أنحاء العالم حول شرعية الديموقراطية الليبرالية كنظام للحكم بعد أن لحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة مثل المَلَكية الوراثية ، والفاشية ، والشيوعية فى الفترة الأخيرة . غير أنى أضفت إلى ذلك قولى إن الديموقراطية الليبرالية قد تشكل « نقطة النهاية فى التطور الايديولوجى للإنسانية » ، و « الصورة النهائية لنظام الحكم البشرى » ، وبالتالى فهى تمثل « نهاية التاريخ » . وبعبارة أخرى أقول إنه بينما شابت أشكال الحكم السابقة عيوب خطيرة وانتهاكات للعقل أدت فى النهاية إلى سقوطها ، فإن الديموقراطية الليبرالية قد يمكن القول بأنها خالية من مثل تلك التناقضات الأساسية الداخلية . وليس معنى ذلك القول بأن الديموقراطيات الراسخة المعروفة فى زمننا هذا ، كالولايات المتحدة أو فرنسا أو سويسرا لا تعرف الظلم أو المشكلات الاجتماعية الخطيرة . غير أن هذه المشكلات هى فى ظنى وليدة قصور فى تطبيق المبدأين التوءم : الحرية والمساواة ، اللذين قامت الديموقراطية الحديثة على أساسهما ، ولا تتصل بعيوب فى المبدأين نفسيهما. فقد تفشل بعض دول عالمنا اليوم فى تحقيق ديموقراطية ليبرالية مستقرة ، وقد يرتد بعضها إلى أشكال أخرى للحكم أكثر بدائية ، كالحكومة الدينية أو الديكتاتورية العسكرية ، إلا أنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديموقراطية الليبرالية مثلا أعلى .

وقد أثار مقالى المشار إليه قدرا عظيما من التعليق والجدال ، فى الولايات المتحدة أولا ، ثم فى سلسلة من الدول عظيمة التباين فيما بينها مثل انجلترا وفرنسا وايطاليا والاتحاد السوفييتى والبرازيل وجنوب إفريقيا واليابان وكوريا الجنوبية . وتنوّعت صور النقد إلى أقصى حد يمكن تخيله ، فنبع بعضه من مجرد إساءة فهم مرادى الأصلى ، فى حين أصاب البعض الآخر كبد هذا المراد(٢) . وقد اختلط الأمر على الكثيرين للوهلة الأولى بسبب استخدامى لكلمة « التاريخ » . فهم إذ يفهمون التاريخ بمعناه التقليدى (أى باعتباره سلسلة من الأحداث) لجأوا إلى الاشارة إلى سقوط سور برلين ، والإجراءات الصارمة التى اتخذتها السلطات الشيوعية الصينية لفرض النظام فى ميدان تيانانمن ، والغزو العراقى للكويت ، كدليل على أن « التاريخ مستمر » ، وعلى أن مثل هذه الأحداث قد أثبتت خطئى على نحو قاطع .

غير أن ما ألمحت إلى أنه بلغ النهاية لم يكن وقوع الأحداث ، بما فى ذلك الأحداث الخطيرة والجسام ، بل التاريخ : أى التاريخ من حيث هو عملية مفردة متلاحمة وتطورية ، متى ما أخذنا

بعين الاعتبار تجارب كافة الشعوب فى جميع العصور . وقد ارتبط هذا الفهم للتاريخ أوثق ارتباط بالفيلسوف الالمانى الكبير ج . ف . ف . هيجل ، ثم أضحى جزءا من مناخنا الثقافى اليومى بفضل كارل ماركس الذى استعار هذا المفهوم عن التاريخ من هيجل . وهو مفهوم يتضمنه ويوحى به استخدامنا لكلمات مثل : « بدائى » ، أو « متقدم » ، أو « تقليدى » ، أو « حديث » ، عند الإشارة إلى مختلف صنوف المجتمعات البشرية . فعند هذين المفكرين أن ثمة تطورا متلاحما جلىّ الملامح للمجتمعات البشرية من مجتمعات قبلية بسيطة قائمة على العبودية وزراعة الكفاف ، إلى مختلف أشكال الحكومات الدينية والملكية والارستوقراطيات الإقطاعية ، وانتهاء بالديموقراطيات الليبرالية الحديثة ، والرأسمالية القائمة على التكنولوجيا . ولم تكن هذه العملية التطورية عشوائية فى مسارها أو مبهمة الملامح ، حتى وإن لم يكن التطور فى خط مستقيم ، وحتى إن أمكن الشك فيما إذا كان الانسان قد أضحى أسعد أو أحسن حالا نتيجة « للتقدم » التاريخى .

كان فى اعتقاد كل من هيجل وماركس أن تطور المجتمعات البشرية ليس إلى ما لا نهاية ، بل أنه سيتوقف حين تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع يشبع احتياجاتها الأساسية والرئيسية . وهكذا افترض الاثنان أن « للتاريخ نهاية » : هى عند هيجل الدولة الليبرالية ، وعند ماركس المجتمع الشيوعى . وليس معنى هذا أن تنتهى الدورة الطبيعية من الولادة والحياة والموت ، وأن الأحداث الهامة سيتوقف وقوعها ، وأن الصحف التى تنشرها ستحتجب عن الصدور . وإنما يعنى هذا أنه لن يكون ثمة مجال لمزيد من التقدم فى تطور المبادىء والأنظمة الأساسية ، وذلك لأن كافة المسائل الكبيرة حقا ستكون قد حُلَّت .

وليس كتابى هذا إعادة صياغة لمقالى الأصلى ، ولا هو محاولة لاستئناف المناقشة مع نقّادها الكثيرين والمعلّقين عليها . وهو أبعد ما يكون عن استهداف شرح نهاية الحرب الباردة ، أو أى موضوع ملحّ آخر من موضوعات السياسة المعاصرة . فبالرغم من أن الكتاب قد أخذ بعين الاعتبار الأحداث العالمية الأخيرة ، فإن موضوعه يعود بنا إلى سؤال قديم للغاية ، هو ما إذا كان من المقبول منا - ونحن نودّع القرن العشرين - أن نتحدث مرة أخرى عن تاريخ للبشرية واضح المعالم والأهداف يتجه بالشطر الأعظم من البشرية صوب الديموقراطية الليبرالية ؟ والإجابة عندى هى « نعم » لسببين مستقلين : الأول يتصل بالاقتصاد ، والثانى يتصل بما يسمى « الصراع من أجل نيل التقدير والاحترام » .

وبطبيعة الحال لا يكفى الاستشهاد بهيجل أو ماركس أو بأى من أتباعهما المعاصرين لإثبات صحة القول بأن التاريخ موجّه نحو غاية معينة . فقد هوجم تراثهما الفكرى أعنف هجوم من كافة الاتجاهات على مدى قرن ونصف القرن ، هى عمر هذا التراث . وقد نهض أعمق مفكرى القرن العشرين بهجوم مباشر على فكرة أن التاريخ عملية واضحة مفهومة الاتجاه ، بل وأنكروا احتمال أن يكون بوسعنا أن نفهم أى وجه من وجوه الحياة الانسانية فهما فلسفيا . ذلك اننا فى الغرب قد أصبحنا بالغى التشاؤم فيما يتصل بإمكانية التقدم الشامل فى مجال الأنظمة الديموقراطية . وهو تشاؤم عميق لا أحسبه عارضا أو من قبيل المصادفة ، وإنما هو ناجم عن أحداث سياسية رهيبة

حقا وقعت خلال النصف الأول من القرن العشرين : حربان عالميتان مدمرتان ، وظهور الأيديولوجيات الشمولية ، واستخدام العلم ضد الانسان فى صورة الأسلحة النووية وتدمير البيئة . ولا شك أن تجارب ضحايا العنف السياسى خلال هذا القرن - من أولئك الذين عاصروا فظائع الهتلرية والستالينية إلى ضحايا نظام بول بوت - ستدفعهم إلى إنكار أن يكون ثمة ما يعرف بالتقدم التاريخى . بل بات مألوفا تماما لنا الآن أن نتوقع أن يحمل المستقبل لنا فى طياته أنباء سيئة فيما يتعلق بتقدم وأمن الممارسات السياسية الديموقراطية الليبرالية الملتزمة بالأعراف والتقاليد ، بحيث أضحى من الصعب علينا أن نتعرّف على الأحداث الطيبة الايجابية عند وقوعها .

ومع هذا فإنى زعيم بأن الأخبار السارة تطرق الآن أبوابنا . وقد كان أبرز تطورات الربع الأخير من القرن العشرين هو إماطة اللثام عن أوجه الضعف الخطيرة فى أنظمة العالم الديكتاتورية ، حتى ما بدا منها قويا عتيدا ، سواء منها اليمين السلطوى العسكرى ، أو اليسار الشمولى الشيوعى . فمن أمريكا اللاتينية إلى شرق أوروبا ، ومن الاتحاد السوفييتى إلى الشرق الأوسط وآسيا ، تهاوت حكومات قوية على مدى العقدين الماضيين . ورغم أنها لم تفسح الطريق فى كل الحالات أمام ديموقراطيات ليبرالية مستقرة ، فإن الديموقراطية الليبرالية تظل المطمح السياسى الواضح الوحيد فى مختلف المناطق والثقافات فى كوكبنا هذا . كذلك فإن المبادىء الليبرالية فى الاقتصاد - أى « السوق الحرة » ، قد انتشرت ونجحت فى خلق مستويات من الرخاء المادى لم نعهدها من قبل ، سواء فى الدول الصناعية المتقدمة أو فى دول كانت وقت انتهاء الحرب العالمية الثانية جزءا من العالم الثالث الفقير . فالثورة الليبرالية فى الفكر الاقتصادى كانت أحيانا تسبق ، وأحيانا تتلو ، الاتجاه صوب الحرية السياسية فى مختلف بقاع الأرض .

كل هذه التطورات شديدة الاختلاف فى التاريخ الرهيب للنصف الأول من القرن حين بزغت حكومات شمولية يمينية ويسارية عديدة ، توحى بالحاجة إلى إعادة النظر فى مسألة ما إذا كان هناك خيط خفى يربط بين هذه التطورات ، أم أنها مصادفات اتسمت جميعها بأنها أمثلة لحسن الحظ . وإذ أثير من جديد موضوع ما إذا كان ثمة ما يمكن أن يسمى بالتاريخ العالمى للبشرية ، فإنما أستأنف بذلك مناقشة بدأت فى أوائل القرن التاسع عشر ثم هُجرت الى حد ما فى زماننا بسبب ضخامة الأحداث التى خبرتها البشرية منذ ذلك الحين . وبالرغم من أنى سأستعين فى عرضى للموضوع بآراء فلاسفة من أمثال كانط وهيجل ممن تعرضوا لهذه المسألة من قبل ، فإنى آمل أن تُثبت حججى فى هذا الكتاب قدرتها فى حدّ ذاتها على إقناع القارىء .

يعرض الكتاب ، فى غير تكلف للتواضع ، محاولتين اثنتين - لا محاولة واحدة - لتحديد معالم مثل هذا التاريخ العالمى . فبعد أن أثبت فى الجزء الأول منه حاجتنا إلى أن نعيد إثارة موضوع إمكانية وجود تاريخ عالمى ، سأعرض فى الجزء الثانى إجابة مبدئية محاولا استخدام العلوم الطبيعية الحديثة باعتبارها منظّما أو آلية لتفسير أن التاريخ يسير مترابطا بصورة منطقية نحو هدف محدد يتجه اليه . فالعلوم الطبيعية الحديثة هى نقطة بداية مفيدة بالنظر الى انها تمثل النشاط الاجتماعى الهام الوحيد الذى يجمع الناس على أنه يتسم بالنمو والتراكم والغائية ، بالرغم حتى من

غموض تأثيره النهائى فى سعادة البشر . فالسيطرة المتواصلة المتنامية على الطبيعة التى أتاحها تطوير الأساليب العلمية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، كانت تتم دوما وفق قواعد محددة معينة ليست من صنع البشر وإنما من صنع الطبيعة وقوانين الطبيعة .

وقد كان لنمو العلوم الطبيعية الحديثة نفس التأثير فى كافة المجتمعات التى شهدته ، وذلك لسببين ، الأول : أن التكنولوجيا توفر للبلاد التى تملكها تفوقا عسكريا حاسما . ومع استمرار احتمال اللجوء إلى الحرب فى النظام الدولى ، فإنه ما من دولة ضنينة باستقلالها حريصة عليه بوسعها أن تتجاهل الحاجة إلى تحديث نظمها الدفاعية . والثانى : أن العلوم الطبيعية الحديثة تخلق آفاقا متجانسة من إمكانات الإنتاج الاقتصادى . فالتكنولوجيا تتيح إمكانية تراكم الثروة بغير حدود ، وتتيح بالتالى إمكانية إشباع قدر متزايد دوما من الرغبات الإنسانية . ولا شك فى أن هذه العملية تضمن تجانسا متزايدا بين كافة المجتمعات البشرية بغض النظر عن أصولها التاريخية أو تراثها الحضارى . ذلك أن كافة الدول التى تمارس تحديث اقتصادها لا بد أن يزداد باطراد التشابه فيما بينها : إذ يتعين عليها التوحد قوميا على أساس من الدولة المركزية ، والتوسع فى تأسيس المدن ، والاستعاضة عن الأشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعى (كالقبيلة والطائفة والعائلة) بأشكال يقرّها منطق الاقتصاد تقوم على أساس من الدور والكفاءة ، وتوفير التعليم العام لكافة المواطنين . وقد زادت الروابط التى تربط بين مثل هذه المجتمعات بفضل الأسواق العالمية وانتشار الثقافة الاستهلاكية فى العالم كله . أضف إلى ذلك ، أن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو وكأنما هو يفرض على العالم تطورا شاملا يتجه صوب الرأسمالية . فتجارب الاتحاد السوفييتى والصين والدول الاشتراكية الأخرى تشير إلى أنه بالرغم من أن الاقتصاد المركزى المفرط فى مركزيته قد يكفى للوصول بالدولة الى مستوى التصنيع الذى عرفته أوروبا فى الخمسينيات من هذا القرن ، فإنه غير كاف البتة لخلق ما يسمى اقتصادات « ما بعد عصر الصناعة » المركبة حيث يكون للمعلومات والابتكارات التكنولوجية دور يفوق بكثير دورها فى الماضى .

غير أنه بالرغم من أن الآلية التاريخية التى تمثلها العلوم الطبيعية الحديثة تكفى لتفسير الكثير مما يتصل بطابع التحوّل التاريخى وتزايد التجانس بين المجتمعات الحديثة ، فهى غير كافية لتفسير ظاهرة الديموقراطية . فما من شك فى أن أرقى دول العالم فى مضمار التنمية ، هى أيضا أنجحها فى مضمار الديموقراطية . بيد أنه فى حين تقودنا العلوم الطبيعية الحديثة إلى أبواب أرض الميعاد (وهى الديموقراطية الليبرالية) فإنها لا تدخل بنا الى أرض الميعاد ذاتها ، حيث إنه ليس ثمة سبب يحتمه الاقتصاد يجعل الحرية السياسية ثمرة أكيدة للتصنيع المتقدم . فقد شهدت بعض العصور بزوغ ديموقراطيات مستقرة فى مجتمعات سابقة على عصر التصنيع (كما فى الولايات المتحدة عام ١٧٧٦) . ومن ناحية أخرى نجد أمثلة تاريخية ومعاصرة كثيرة لرأسمالية متقدمة التكنولوجيا متعايشة مع ديكتاتوريات سياسية (كما فى اليابان فى عهد الميجى ، وألمانيا فى زمن بسمارك ، وفى سنغافورة وتايلاند فى زمننا هذا) . وثمة حالات عديدة أمكن فيها للدول الديكتاتورية الوصول إلى معدلات نمو اقتصادى لم تتمكن المجتمعات الديموقراطية من تحقيقها .

لذلك فإن نجاح محاولتنا الأولى لتحديد الأساس الذى تقوم عليه فكرة غائية التاريخ ، هو نجاح جزئى فحسب . فما أسميناه « بمنطق العلوم الطبيعية الحديثة » هو فى الواقع تفسير اقتصادى للتحوّل التاريخى ، وهو تفسير يخالف التفسير الماركسى بقوله إن هذا التحول مآله النهائى إلى الرأسمالية لا إلى الاشتراكية . وبوسع منطق العلم الحديث أن يفسر الكثير من أمور عالمنا ، مثل السبب فى أن معظم سكان الدول الديموقراطية المتقدمة موظفون مكتبيون وليسوا فلاحين يقتاتون من عملهم فى الأراضى الزراعية ؛ أو السبب فى أنهم يميلون إلى الانخراط فى نقابات عمالية أو منظمات مهنية دون الانتماء إلى قبائل أو عشائر ؛ أو السبب فى أنهم يطيعون توجيهات رؤساء بيروقراطيين دون القساوسة والكهنة ؛ أو السبب فى أنهم يحسنون القراءة والكتابة ويتكلمون لغة قومية مشتركة .

غير أن التفسيرات الاقتصادية للتاريخ ناقصة وغير مرضية بالنظر إلى أن الإنسان ليس مجرد حيوان اقتصادى . والأهم من ذلك ، أن مثل هذه التفسيرات لا يمكنها حقيقة أن تفسر سبب إيماننا بالديموقراطية ، أى بمبدأ سيادة الشعب وبضرورة ضمان الحريات الأساسية فى ظل سيادة القانون . ولهذا فإن الكتاب يتحول فى الجزء الثالث إلى عرض ثان تاريخى مواز للعرض الأول ، فى محاولة لتصوير الإنسان من مختلف جوانبه لا من الجانب الاقتصادى وحده . وهو ما سيضطرنا إلى العودة إلى هيجل وإلى نظريته غير المادية فى التاريخ القائمة على أساس « الصراع من أجل نيل التقدير والاحترام » .

ففى رأى هيجل أن الكائنات البشرية - شأنها فى ذلك شأن الحيوانات - لديها احتياجات طبيعية وتطلعات إلى أشياء خارجها ، كالطعام والشراب والمأوى ، ثم فوق كل شىء ، إلى حماية أجسامها . غير أن الانسان يختلف اختلافا أساسيا عن الحيوان من حيث أنه علاوة على ما سبق ، « يرغب » ويتطلع إلى « رغبة » الآخرين ، أى أنه يريد منهم الاعتراف به وتقديره . إنه يريد أولا وأساسا أن يعترف الغير به « كائنا بشريا » ، كائنا له قدره أو كرامته . ويتصل هذا فى المقام الأول باستعداده للمخاطرة بحياته فى صراع من أجل المنزلة المجردة . ذلك أن الإنسان هو وحده القادر على التغلب على أكثر غرائزه الأساسية حيوانية ، وأهمها غريزة حب البقاء ، فى سبيل مبادىء وأهداف أرقى وأكثر تجريدا . ويذهب هيجل إلى أن الرغبة فى نيل الاعتراف هى التى كانت تدفع أى متصارعين بدائيين فى قديم الزمان إلى المخاطرة بحياتيهما بالدخول فى عراك حتى الموت ، حيث إن كلا منهما يسعى إلى نيل اعتراف الآخر بآدميته . فإن حدث وأدى الخوف الطبيعى من الموت بأحد المتصارعين إلى الخضوع والإذعان ، نشأت علاقة السيد بالعبد . فالمخاطرة فى هذه المعركة الدموية فى فجر التاريخ ليست مخاطرة بالطعام أو المأوى أو الاحساس بالأمن ، بل هى مخاطرة من أجل المنزلة المحضة . وحيث إن الهدف من المعركة لا تحدده اعتبارات بيولوجية ، فإن هيجل يرى فيها أول بوادر الحرية الانسانية .

قد تبدو الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير لأول وهلة فكرة غير مألوفة . ومع ذلك فهى قديمة قدم تاريخ الفلسفة السياسية الغربية ، وتشكّل جانبا مألوفا تماما من الشخصية الانسانية . وقد جاء أول وصف لها فى جمهورية أفلاطون ، إذ أشار إلى أن للروح ثلاث قوى : الشهوة ، والعقل ،

وما يسميه الثيموس (thymos) أى « الهمة والشجاعة » أو « القوة الغضبية » . ويمكن تفسير الكثير من مظاهر السلوك البشرى بأنه امتزاج بين القوتين الأوليين : الشهوة والعقل . فالشهوة تدفع الناس إلى السعى من أجل الحصول على أشياء خارجهم ، فى حين يبين لهم العقل (او التقدير الواعى) أفضل السبل للحصول على هذه الأشياء . غير أن هناك ايضا سعيا من جانب البشر الى نيل الاعتراف بقدرهم ، أو الاعتراف بقدز الاشخاص أو الأشياء أو المبادىء التى يرون لها قدرا كبيرا . هذا الميل إلى إضفاء قيمة معينة على الذات ، وإلى مطالبة الغير بالاعتراف بهذه القيمة ، هو ما يسمى اليوم فى الاستعمال اللغوى الشائع « بعزّة النفس » . وينشأ هذا الميل إلى الاحساس بعزّة النفس عن ذلك الجانب من الروح المسمي بالثيموس . وهو أشبه بحس انسانى فطرى بالعدالة . فالناس تعتقد أن لها قدرا معينا ، فإن عاملهم آخرون على أنهم أقل قدرا مما يظنون ، غلبت عليهم عاطفة الغضب . كذلك فإنه إن فشل البعض فى أن يحيوا حياة تتفق مع إحساسهم بقدرهم ، غلب عليهم الاحساس بالخجل . وإن هم لقوا من الغير تقييما صحيحا يتناسب مع قدرهم أحسوا بالفخر . فالرغبة إذن فى نيل الاعتراف والتقدير وما يصاحب هذه الرغبة من مشاعر الغضب والخجل والفخر ، هي جوانب من جوانب الشخصية الانسانية بالغة الاهمية فى مجال الحياة السياسية . وهى عند هيجل المحرك لعملية التاريخ بأسرها .

ويشرح هيجل كيف أن رغبة الانسان فى نيل التقدير والاعتراف به ككائن بشرى له كرامته ، قد زجّت به فى فجر التاريخ فى معركة دموية مصيرية من أجل المنزلة . وكانت نتيجة هذه المعركة هى تقسيم المجتمع الانسانى إلى طبقة من السادة على استعداد للمخاطرة بحياتهم ، وطبقة من العبيد استسلموا لمشاعر الخوف الطبيعى من الموت . غير أن العلاقة بين السادة والعبيد (وهى التى اتخذت أشكالا متنوعة كثيرة فى كافة المجتمعات الأرستوقراطية غير المتكافئة التى تميز بها القدر الأكبر من تاريخ البشرية) فشلت فى نهاية الأمر فى إشباع الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير لدى السادة والعبيد على حد سواء . فالعبد بطبيعة الحال لم يكن معترفا به بأى شكل من الأشكال كائنا بشريا . غير أن الاعتراف الذى كان يحظي به السيد كان ناقصا أيضا . إذ لم يكن يعترف به السادة الآخرون ، وإنما فقط العبيد الذين لم تكن انسانيتهم قد اكتملت بعد . وكان أن أصبح هذا الشعور بعدم الرضا بالاعتراف المعيب القائم فى المجتمعات الأرستوقراطية يمثل حالة « التناقض » التى تولدت عنها مراحل جديدة من التاريخ .

وفى رأى هيجل أن « التناقض » المتأصل فى العلاقة بين السادة والعبيد أُمكن التغلب عليه فى نهاية المطاف نتيجة الثورة الفرنسية ، وكذا ـ فى رأينا ـ الثورة الامريكية . ذلك أن هاتين الثورتين الديموقراطيتين ألغيتا التمييز بين السيد والعبد بأن جعلتا عبيد الماضى سادة أنفسهم ، ورسختا مبادىء السيادة الشعبية وسيادة القانون . وقد حل محل الاعتراف غير المتكافىء أصلا فى العلاقة بين السادة والعبيد ، اعتراف شامل متبادل بحيث أضحى كل مواطن على استعداد للاعتراف بكرامة وانسانية كل مواطن آخر ، وأضحت الدولة بدورها تعترف بهذه الكرامة من خلال كفالة « الحقوق » .

هذا الفهم من جانب هيجل لمعنى الديموقراطية الليبرالية المعاصرة يختلف على نحو مهم عن الفهم الأنجلو سكسونى الذى كان يشكل الأساس النظرى لليبرالية فى أقطار مثل بريطانيا والولايات المتحدة . ففى تراث الانجلوسكسونيين يحتل هذا السعى إلى نيل الاعتراف والتقدير مرتبة أدنى من « الصالح الشخصى المستنير » ؛ (أى الرغبة المقترنة بالعقل) ، وبالأخص تلك الرغبة فى الحفاظ على الجسد وحمايته . ففى حين كان هوبز ولوك والآباء المؤسسون الأمريكيون من أمثال جفرسون وماديسون يعتقدون أن الحقوق هى ، إلى حد بعيد ، وسيلة لحماية مجال خاص يستطيع الناس فيه أن يحققوا الثراء لأنفسهم وأن يشبعوا قوى الشهوة من أرواحهم(٣) ، كان هيجل يرى فى الحقوق غايات فى حدّ ذاتها ، حيث إن ما يرضى البشر حقا ليس الرخاء المادى بقدر ما يرضيهم الاعتراف بوضعهم وكرامتهم . وقد أكد هيجل أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بقيام الثورتين الأمريكية والفرنسية بالنظر إلى أن هذا النضال من أجل الاعتراف الذى كان يحرك عملية التحول التاريخى ، قد حقق مراده فى مجتمع يتميز بالاعتراف المتبادل والشامل . ونظرا لأنه ليس هناك ترتيب آخر للمؤسسات الاجتماعية الانسانية يمكنه أن يشبع هذه الحاجة على نحو أفضل ، فليس بالإمكان حدوث المزيد من التحولات التاريخية بعد الآن .

فالحاجة إلى الاعتراف والتقدير إذن يمكن أن تكون الحلقة المفقودة بين الاقتصاد الليبرالى والسياسة الليبرالية ، وهى الحلقة التى افتقدناها فى عرضنا الاقتصادى للتاريخ فى الجزء الثانى من الكتاب . فالرغبة والعقل يكفيان معا لتفسير عملية التصنيع وتفسير جوانب كثيرة من الحياة الاقتصادية بوجه أعم . غير أنهما لا يستطيعان أن يفسرا النضال من أجل الديموقراطية الليبرالية الناشىء عن الثيموس ، أو ذلك الجانب من الروح الذى يتطلب الاعتراف والتقدير . فالتغيرات الاجتماعية التى تواكب التصنيع المتقدم - خاصة التعليم العام - يبدو أنها تطلق من عقالها مطالبة معينة بالاعتراف لم تكن قائمة لدى الفقراء والأميين . وإذا ما ارتفع مستوى المعيشة ومستوى التعليم وأصبح تفكير الناس عالميا ، وغدا فى المجتمع قدر أكبر من المساواة ، يشرع الناس فى المطالبة لا بمزيد من الثروة فحسب ، وإنما أيضا بمزيد من الاعتراف بمركزهم . ولو أن الناس تتحكم فيهم الرغبة والعقل وحدهما لرضوا بالحياة فى ظل دول شمولية تراعى قوانين السوق ، كأسبانيا فى عهد فرانكو ، وكوريا الجنوبية والبرازيل فىعهود الحكم العسكرى . غير أن الناس لديهم اعتداد بقيمتهم الذاتية ، وهو اعتداد نابع من الثيموس ، وهو ما يدفعهم إلى المطالبة بحكومات ديموقراطية تعاملهم معاملة الراشدين لا معاملة الأطفال ، وتعترف باستقلالهم باعتبارهم افرادا أحرارا . وقد تغلبت الديموقراطية الليبرالية على الشيوعية فى زمننا هذا بسبب إدراك حقيقة أن الشيوعية لا توفر غير شكل معيب جدا من أشكال الإقرار للناس بقدرهم .

إن إدراك أهمية الرغبة فى الاعتراف والتقدير باعتبارها محركا للتاريخ ، يتيح لنا إعادة تفسير الكثير من الظواهر التى تبدو مع ذلك مألوفة لدينا ، كالثقافة ، والدين ، والعمل ، والقومية والحرب . وما الجزء الرابع من الكتاب غير محاولة فى هذا السبيل ، وكذا لبيان الأشكال المختلفة التى ستبدو بها هذه الرغبة فى الاعتراف فى المستقبل . فالمؤمن المتدين مثلا يسعى إلى اعتراف الناس بآلهته أو ممارساته الدينية المقدسة ، بينما يطالب الوطنى بالاعتراف بجماعته القائمة على

أساس من اللغة أو الثقافة أو العرق . وهذان الشكلان من الاعتراف أقل عقلانية من الاعتراف العالمي بالدولة الليبرالية لأنهما يقومان على تمييز تحكمي بين الديني والدنيوي ، أو بين جماعات اجتماعية بشرية . ولهذا فإن الدين والقومية ومجموعة العادات والتقاليد الأخلاقية المعقدة (وهي « الثقافة » بمعنى أوسع) كانت في العادة تفسر على أنها عقبات في سبيل إرساء دعائم نظم سياسية ديموقراطية ناجحة ، واقتصاديات السوق الحرة .

غير أن الحقيقة أكثر تعقيدا من هذا بكثير . فنجاح السياسات الليبرالية والاقتصادات الليبرالية ، يستند عادة إلى أشكال غير منطقية من أشكال الاعتراف التي يفترض أن الليبرالية تهدف إلى الإطاحة بها . فلكي تنجح الديموقراطية يحتاج المواطنون الى اعتزاز غير منطقي بمؤسساتهم الديموقراطية ، وإلى تطوير ما يسميه توكفيل بفن الاجتماع القائم على الاعتزاز بالانتماء إلى جماعات صغيرة . هذه الجماعات تتخذ لها عادة أساسا من الدين ، أو العرق ، أو أشكال أخرى من الاعتراف هي دون الاعتراف الشامل الذي تقوم عليه الدولة الليبرالية . وينطبق هذا أيضا على الاقتصاد الليبرالي . فالتراث الاقتصادي الليبرالي الغربي اعتاد تقليديا النظر إلى العمل باعتباره نشاطا بغيضا في جوهره ، ينهض به العامل في سبيل إشباع رغبات إنسانية وتخفيف الألم الانساني . بيد أنه في ثقافات أخرى ذات أخلاقيات عمل قوية ، كأخلاقيات منظمي المشروعات التجارية البروتستانت الذين أسسوا الرأسمالية الأوروبية ، أو أخلاقيات الصفوة التي أسهمت في تحديث اليابان بعد عودة أسرة الميجي إلى الحكم ، كان الناس ينهضون بعملهم أيضا من أجل نيل الاعتراف والتقدير . ومازال الكثير من الدول الآسيوية إلى اليوم تعرف أخلاقيات عمل ليست قائمة على الحوافز المادية بقدر ما تقوم على الاعتراف الذي توفره للعمل الطوائف الاجتماعية المتشابكة التي هي أساس هذه المجتمعات ، من الأسرة إلى الأمة . وفي هذا ما يوحي بأن الاقتصاد الليبرالي لا يعتمد في نجاحه على مجرد المبادىء الليبرالية ، وإنما يتطلب هذا النجاح أيضا أشكالا غير عقلانية مما يسمى « الثيموس » .

إن الصراع من أجل الحصول على الاعتراف والتقدير يتيح لنا نظرة أعمق في طبيعة السياسات الدولية . فالرغبة في الاعتراف التي ادت إلى المعركة الدموية الأصلية من أجل المنزلة بين شخصين متحاربين ، تؤدي منطقيا إلى الإمبريالية والإمبراطورية العالمية . والعلاقة بين السادة والعبيد على المستوى المحلي تتكرر بالضرورة على مستوى الدول حيث تسعى الأمم بوجه عام إلى نيل الاعتراف وتنخرط في معارك دموية لفرض السيطرة . وقد ظلت القومية ، وهي شكل حديث من أشكال الاعتراف ليس كامل العقلانية ، طوال المائة سنة الأخيرة أداة للصراع من أجل الاعتراف ، ومصدرا لأعنف الصراعات التي شهدها هذا القرن . وهذا هو عالم « سياسة القوة » الذي وصفه خبراء السياسة الخارجية « الواقعيون » من أمثال هنري كيسنجر .

بيد أنه إذا كان الحافز الى الحرب يتمثل أساسا في رغبة الحصول على الاعتراف والتقدير ، فمن المقبول منطقيا القول بأن الثورة الليبرالية التي تلغي العلاقة بين السادة والعبيد بتحويلها عبيد الماضي إلى سادة أنفسهم ، سيكون لها بالضرورة تأثير مماثل في العلاقات بين الدول .

فالديموقراطية الليبرالية تبدل الرغبة غير العقلانية فى الاعتراف بالدولة أو بالفرد ، باعتبار أيهما أعظم من الآخرين ، وتحل محلها رغبة عقلانية فى الاعتراف على أساس من المساواة . والعالم الذى تكون كل الدول فيه ديموقراطيات ليبرالية ، سيقل فيه حتما الحافز إلى الحرب حيث إن كل الدول ستتبادل الاعتراف بشرعية الدول الأخرى . والواقع أن ثمة دلائل عملية قيمة شهدها القرنان الماضيان على أن الديموقراطيات الليبرالية لا يسلك بعضها تجاه البعض الآخر سلوكا امبرياليا وإن كانت قادرة تماما على الدخول فى حروب مع دول غير ديموقراطية لا تشترك معها فى القيم الأساسية . وها نحن نرى القومية الآن تنمو فى مناطق مثل اوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتى ، حيث ظلت شعوبها مدة طويلة محرومة من ممارسة هويتها القومية . ومع ذلك فإنه فى إطار أعرق القوميات فى العالم وأكثرها أمنا ، نجد القومية تمر بتحولات هامة . فالمطالبة بالاعتراف القومى فى أوروبا الغربية قد تم استئناسها وجعلها متماشية مع الاعتراف العام ، كما حدث بصدد الدين منذ ثلاثة قرون أو أربعة .

ويتعرض الجزء الخامس والأخير من هذا الكتاب لموضوع « نهاية التاريخ » ، والمخلوق الذى سيظهر فى نهاية المطاف ، أى « خاتم البشر » . وقد حدث خلال الجدل الأول حول مقالى فى مجلة The National Interest ، أن افترض الكثيرون أن احتمال انتهاء التاريخ يدور حول مسألة ما إذا كان ثمة بدائل معقولة نراها فى عالم اليوم للديموقراطية الليبرالية . وقد ثار جدل واسع النطاق بشأن أسئلة مثل ما إذا كانت الشيوعية قد ماتت حقا ، وما إذا كان ثمة احتمال لعودة الدين أو المذاهب القومية الفاشية ، وأسئلة أخرى من هذا القبيل . غير أن السؤال الأصعب والأعمق إنما يتصل بصلاحية الديموقراطية الليبرالية ذاتها وليس فقط باحتمال انتصارها على منافسيها فى عالم اليوم . فعلى فرض أن الديموقراطية الليبرالية أصبحت الآن آمنة من خطر أعدائها فى الخارج ، فهل بوسعنا أن نفترض إمكان استمرار المجتمعات الديموقراطية الناجحة على حالها إلى الأبد ؟ أم أن الديموقراطية الليبرالية فريسة تناقضات داخلية هى من الخطورة بحيث يمكن فى النهاية أن تزعزع من دعائمها كنظام سياسى ؟ ما من شك فى أن الديموقراطيات المعاصرة تجابه عددا من المشكلات الكبيرة ، كالمخدرات ، والتشرد ، والجريمة ، وتدمير البيئة ، وتفاهة المجتمع الذى تسوده النزعة الاستهلاكية . غير أن هذه المشكلات لا يمكن التدليل على أنه من المستحيل التصدى لها بالعلاج على أساس من المبادىء الليبرالية ، ولا هى من الخطورة بحيث يمكن القول بأنها ستؤدى بالضرورة إلى انهيار المجتمع ككل ، كما انهارت الشيوعية فى عقد الثمانينات .

لقد كتب الكسندر كوجيف فى القرن العشرين ، وهو أعظم شرّاح فلسفة هيجل ، يؤكد فى صلابة أن التاريخ قد انتهى لأن ما أسماه بالدولة العامة والمتجانسة (وهو ما نفهمه على أنه الديموقراطية الليبرالية) قد أوجدت حلا قاطعا لمسألة الاعتراف بالمنزلة إذ أحلت به مكان علاقة السادة بالعبيد اعترافا يعم البشرية ويقوم على أساس المساواة . فالهدف الذى ظل الانسان يسعى إليه طوال تاريخه والذى كان يحرك المراحل الأولى من التاريخ ، هو الاعتراف به . وقد وصل إلى هذا الهدف فى النهاية فى عالمنا الحديث مما أرضاه « إرضاء كاملا » . وقد كان كوجيف جادا فى زعمه هذا ، وهو زعم جدير بأن نأخذه على نحو جاد . ذلك أنه بإمكاننا أن نفهم مشكلة السياسة عبر آلاف السنين

من التاريخ البشرى ، باعتبارها جهدا في سبيل حل مشكلة الحصول على الاعتراف والتقدير . فالاعتراف والتقدير هو مشكلة السياسة الأساسية لأنها منبع الطغيان ، والامبريالية ، والرغبة فى السيطرة . غير أنه بالرغم من جانبها المظلم ، فإنه ليس بالوسع استئصالها ببساطة من الحياة السياسية لأنها تشكل فى نفس الوقت الأساس السيكولوجى للفضائل السياسية مثل الشجاعة والهمة والغضب للكرامة والعدالة . والمجتمعات السياسية كافة عليها استغلال الرغبة في الحصول على الاعتراف والتقدير فى الوقت الذى تسعى فيه إلى حماية نفسها من آثارها المدمرة . فإن كانت الحكومات الدستورية المعاصرة قد اهتدت إلى صياغة توفر الاعتراف والتقدير للجميع بشكل يحول مع ذلك دون ظهور الطغيان ، فإن من حقها بالفعل أن تفخر بالاستقرار والقدرة على البقاء وسط الأنظمة المختلفة التى ظهرت فى عالمنا .

ولكن ، هل الاعتراف المتوافر لمواطنى الديموقراطيات الليبرالية المعاصرة « مُرض تماما » ؟ إن المستقبل طويل المدى للديموقراطية الليبرالية والبدائل لها التى قد تظهر فى يوم ما ، تتوقف قبل كل شيء على الإجابة عن هذا السؤال . وسنسجل فى الجزء الخامس استجابتين عامتين ، من اليسار ومن اليمين على التوالى . فقد يذهب اليسار الى أن الاعتراف والتقدير العام فى الديموقراطية الليبرالية هو بالضرورة اعتراف وتقدير ناقص حيث إن الرأسمالية تتسبب فى خلق عدم مساواة اقتصادية ، وتتطلب تقسيما فى العمل يعنى بالضرورة اعترافا غير متكافىء . وفى هذا المقام فإن مستوى الرخاء المطلق فى أمة ما لا يوفر حلا ، حيث إنه سيظل فيها من هم فقراء نسبيا ومن ثم لا ينظر إليهم إخوانهم من المواطنين باعتبارهم بشرا . ومعنى هذا بعبارة أخرى ، أن تقدير الديموقراطية الليبرالية لأناس متساوين ، سيظل تقديرا غير متساو .

أما الانتقاد الثانى (وهو فى رأيى انتقاد أقوى) للاعتراف والتقدير العام فيأتى من اليمين الذى أقلقه قلقا عميقا أثر التزام الثورة الفرنسية بالمساواة بين البشر فى إزالة الاختلاف والتميز بين الأفراد . وقد كان الفيلسوف فريدريك نيتشه أبرز متحدث عن اليمين ، وإن كانت آراؤه قد سبق أن عبر عن بعض جوانبها ذلك الدارس العظيم للمجتمعات الديموقراطية ، وأعنى به الكسيس دو توكفيل . لقد كان نيتشه يعتقد أن الديموقراطية الحديثة لا تمثل مرحلة يصبح فيها عبيد الماضى سادة أنفسهم ، وإنما تمثل انتصارا كاملا للعبيد ولأخلاقيات العبيد . فالمواطن النموذجى فى الديموقراطيات الليبرالية هو « خاتم البشر » الذى رباه مؤسسو الليبرالية الحديثة على أن يتخلى عن اعتزازه وإيمانه بتفوقه فى مقابل البقاء والراحة .. لقد أنجبت الديموقراطية الليبرالية « أناسا لا صدور لهم » ، يجمعون بين الرغبة والعقل ويفتقرون إلى الثيموس ، مهرة فى اكتشاف وسائل جديدة لإشباع حشد من الرغبات الحقيرة عن طريق مراعاة الصالح الشخصى بعيد المدى . ولن تكون لدى خاتم البشر أية رغبة فى أن يعترف به باعتباره أعظم من الآخرين ، وبالتالى فإنه فى ظل انعدام هذه الرغبة ، لا يمكن بلوغ أى تميز أو إنجاز خارق . إنه قانع بسعادته ، غير قادر على الاحساس بالخجل من إنه عاجز عن الارتقاء فوق مستوى احتياجاته . وبالتالى فإن خاتم البشر لم يعد بشرا .

وإذا سرنا على نهج فكر نيتشه فسنجد لزاما أن نطرح الأسئلة التالية : أليس الانسان القانع تماما بمجرد الاعتراف العام والمساواة دون سواهما إنما هو كائن أقل قدرا من الانسان الكامل ، وجديرا بالاحتقار ، وخاتم بشر عاطل من الاجتهاد ومن الطموح ؟ أليس ثمة جانب للشخصية الانسانية يسعى عامدا الى الصراع ، والخطر ، والمخاطرة ، والإقدام ، وهل سيظل هذا الجانب دون إشباع فى ظل « السلام والرخاء » فى الديموقراطيات الليبرالية المعاصرة ؟ ألا يتوقف رضا بعض البشر على اعتراف وتقدير هو فى جوهره اعتراف وتقدير رافض للمساواة ؟ ثم ألا تشكل الرغبة فى الاعتراف والتقدير غير المتكافىء أساس الحياة المرغوب فيها ، ليس فقط فى المجتمعات الأرستوقراطية القديمة ، وإنما أيضا فى الديموقراطيات الليبرالية الحديثة ؟ ألن يتوقف بقاؤها فى المستقبل - إلى حد ما - على الدرجة التى يسعى بها مواطنوها إلى الاعتراف بهم لا على أنهم أنداد لغيرهم ، وإنما باعتبارهم متفوقين على غيرهم ؟ ثم ألن يؤدى خوف الناس من أن يصيروا « خاتم بشر » حقراء إلى محاولة منهم لإثبات تفوقهم بوسائل جديدة غير متوقعة ، ولدرجة أن يصبحوا مرة أخرى « أول البشر » ، البدائيين المتوحشين الغارقين فى معارك دموية من أجل المنزلة ، ومستخدمين هذه المرة أسلحة حديثة ؟

فى نيتى أن أجيب فى هذا الكتاب عن هذه الأسئلة . وهى أسئلة تثور بصورة طبيعية متى ما تساءلنا عما إذا كان ثمة شىء اسمه التقدم ، وعما إذا كان بمقدورنا بناء تاريخ عالمى للبشرية متماسك وغائى . لقد شغلتنا النزعات الشمولية عند اليمين واليسار عن محاولة الإجابة عن هذا السؤال الأخير إجابة جادة طوال الشطر الأكبر من القرن الحالى . غير أن أفول نجم هذه الأنظمة الشمولية باقتراب القرن من نهايته ، يدعونا إلى إثارة هذا السؤال القديم مرة أخرى .

الجزء الأول

إعادة طرح سؤال قديم

- ١ -

تشـــاؤمنـــا

« كان بوسع إيمانويل كانط ، على رصانته ورجوح عقله ، أن يذهب جادا إلى أن الحرب تخدم الأغراض الإلهية . أما بعد هيروشيما فقد بات الناس ينظرون إلى الحروب كافة باعتبارها - فى أفضل الحالات - شرًا لا بد منه . وقد كان بوسع عالم اللاهوت القديس توما الأكوينى ، على ورعه وقداسته ، أن يؤكد جادا أن الطغاة يخدمون الأغراض الإلهية ، إذ بدونهم تنتفى فرص الاستشهاد . أما بعد أوشفيتز فإن أى إنسان ينكر هذه الحجة يتهم بالكفر .. فبعد تلك الأحداث الرهيبة التى وقعت فى قلب العالم التكنولوجى المستنير الحديث ، هل لا يزال بالوسع أن نؤمن بإله يمثل التقدم الضرورى أكثر مما نؤمن بإله تتجلى قدرته فى صورة عناية إلهية ترقب مسيرة الكون ؟ »

- إميل فاكنهايم : « الله فى التاريخ »[١] .

يمكن القول فى ثقة بأن القرن العشرين قد غرس فينا جميعا تشاؤما تاريخيا عميقا .

باستطاعتنا - بطبيعة الحال كأفراد - أن نستشعر التفاؤل فيما يتصل بتوقعاتنا الخاصة عن الصحة والسعادة . كذلك يوصف الأمريكيون بأنهم دائما ، وبحكم تكوينهم ، متفائلون بالنسبة للمستقبل . غير أننا متى طرقنا موضوعات أوسع ، كموضوع ما إذا كان أو سيكون ثمة تقدم فى طيات التاريخ ، وجدنا الإجابة مختلفة بكل تأكيد . فأكثر أهل هذا القرن تعقلا وأعمقهم فكرا لم يروا سببا يدفعهم الى الاعتقاد بأن العالم يتقدم نحو ما يراه الغرب مؤسسات سياسية انسانية فاضلة تمثلها الديموقراطية الليبرالية . وقد استخلص أعمق مفكرينا من ذلك أنه ليس ثمة ما يمكن أن ندعوه بالتاريخ ، أى أنه ليس ثمة نظام له مغزاه يحكم تيار الأحداث البشرية واسعة النطاق . والظاهر أن تجاربنا علمتنا أنه من الأرجح أن يحمل المستقبل فى طياته شرورا جديدة لا يمكن تخيلها ، كالديكتاتوريات القائمة على التعصب ، وعمليات الإبادة الدموية الجماعية ، أو ابتذال الحياة بسبب غلبة الروح الاستهلاكية على المجتمع الحديث ، وأن فى انتظارنا كوارث لم تُعهد من قبل ، بدءا من الشتاء النووى نتيجة استخدام الاسلحة النووية أو الاحترار العالمي بسبب ارتفاع درجة حرارة الأرض تدريجيا .

هذا التشاؤم السائد فى القرن العشرين هو على طرف نقيض من تفاؤل القرن الماضى . فبالرغم من أن أوروبا عرفت فى بداية القرن التاسع عشر هزات عنيفة سببتها الثورة والحروب ، فقد كان

القرن فى مجمله قرن سلام وزيادة غير معهودة فى الرخاء المادى . وكان ثمة أساسان رئيسيان للتفاؤل ، الأول : الاعتقاد بأن العلم الحديث سيقضى على المرض والفقر فتتحسن بذلك أحوال البشر ، وأن التكنولوجيا الحديثة ستتحكم فى الطبيعة التى ظلت دوما عدوة للإنسان وستجعلها أداة فى سبيل زيادة سعادته . والثانى : أن الحكومات الديموقراطية الحرة سيستمر انتشارها إلى المزيد فالمزيد من أقطار العالم . وكان ثمة إيمان بأن « روح عام ١٧٧٦ » ، أو المثل العليا للثورة الفرنسية ، ستقضى على طغاة العالم وحكامه المطلقين ورجال الدين بخرافاتهم . كذلك فإنه سيحل محل الطاعة العمياء للسلطة ، حكم ذاتى قائم على العقل ، يكون الناس كافة فى ظله أحرارا متساوين ، لا يطيعون من السادة غير أنفسهم . بل إنه حتى الحروب الدموية كحروب نابليون كان باستطاعة الفلاسفة أن يفسروها فى ضوء الحركة العريضة للمدنية على أنها فى نتائجها تخدم التقدم الاجتماعى لأنها تساعد على انتشار مفهوم الحكومة الجمهورية . وقد طرحت عدة نظريات ، بعضها جاد وبعضها دون ذلك ، تسعى إلى شرح كيف أن تاريخ البشرية يشكل كلا متماسكا كبير الانسجام ، وكيف أن انحناءاته وتعرجاته يمكن فهمها على انها تؤدى إلى مباهج العصر الحديث وخيراته . وقد كان بوسع رجل مثل روبرت ماكينزى أن يكتب عام ١٨٨٠ فيقول :

« إن التاريخ البشرى هو سجل التقدم ؛ سجل تراكم المعارف والحكمة المتزايدة والارتقاء الدائم من درجة أدنى إلى درجة أعلى من الذكاء والرخاء . فكل جيل يسلم الجيل التالى ما ورثه من كنوز بعد إدخال التعديلات النافعة عليها فى ضوء خبراته ، وبعد زيادة ثمارها بفضل ما أحرزه من انتصارات ... وقد غدا الآن نمو رفاهية وسعادة البشر ، بعد تخليصهم من عدوانية الأمراء وأهوائهم ، غير خاضع إلا لتنظيم قوانين العناية الإلهية العظيمة الخيّرة »[٢] .

ويمكننا أن نقرأ تحت عنوان مادة « تعذيب » فى الطبعة الحادية عشرة الشهيرة من دائرة المعارف البريطانية المنشورة عام ١٩١٠ ـ ١٩١١ ، أن « الأمر كله لم تعد له غير أهمية تاريخية فيما يتصل بالقارة الأوروبية »[٣] . وقد نشر الصحفى « نورمان أنجيل » عشية نشوب الحرب العالمية الأولى كتابا بعنوان « الوهم الكبير » ذهب فيه إلى أن التجارة الحرة قضت على الرغبة فى التوسع الاقليمى وجعلت من الحرب أمرا غير مقبول فى منطق الاقتصاد[٤] .

ويرجع التشاؤم المتطرف فى قرننا هذا ـ جزئيا على الأقل ـ إلى قسوة انهيار تلك المطامح السابقة وتبدد تلك التطلعات . وقد كانت الحرب العالمية الأولى عاملا حاسما فى زعزعة ثقة أوروبا بنفسها . صحيح أن الحرب اسقطت النظام السياسى القديم الذى كانت تمثله الامبراطوريات الألمانية والنمساوية والروسية ، غير أن تأثيرها الأعمق كان نفسيا . فسنوات أربع من حرب خنادق مروعة على نحو يفوق الوصف شهدت مصرع عشرات الآلاف خلال يوم واحد منها من أجل بضع ياردات من أرض خراب ، كانت ـ على حد تعبير بول فوسيل ـ « نقضا رهيبا محرجا لخرافة ميليور الشائعة التى ظلت لمدة قرن بأكمله تهيمن على وعى الجماهير » ، وعكست « فكرة التقدم »[٥] . وقد استغلت فضائل الولاء والعمل الجاد والمثابرة والوطنية فى عمليات قتل الآخرين بطريقة منظمة وخالية من أى معنى ، بحيث أفقدت الناس الثقة فى العالم البورجوازى كله الذى خلق مثل هذه القيم[٦] . ففى رواية إريك ماريا ريمارك « كل شيء هادىء على الجبهة الغربية » ، يقول بول :

« كنا نحن الصبية فى الثامنة عشرة من العمر نعتقد أن من واجب مدرّسينا فى المدرسة أن يكونوا الوسطاء والمرشدين لنا إلى عالم ناضج ، عالم قوامه العمل والواجب والثقافة والتقدم ، أى نحو المستقبل ... غير أن هذا الاعتقاد تحطم تماما حين شهدنا أول صريع يسقط بيننا » . ثم يقول فى كلمات رددها فيما بعد الشباب الأمريكيون خلال حرب فييتنام : « إن جيلنا أولى بالثقة من جيلهم »(٧) . ففكرة استغلال التقدم الصناعى فى أوروبا فى شن حرب لا معنى لها ولا مبرر من الأخلاقيات ، أدت إلى استنكار مرير لكافة المحاولات الساعية الى استنباط المعنى أو الأنماط الأكبر فى التاريخ . وكان بوسع المؤرخ البريطانى الشهير هـ . أ . ل . فيشر أن يكتب عام ١٩٣٤ فيقول : « لقد رأى أناس أكثر منى حكمة وعلما أن فى التاريخ خطة وإيقاعا منتظما ونمطا محددا ، وكلها أمور خافية عنى . كل ما أراه فى التاريخ هو حادث طارىء يتبع حادثا طارئا كما تتتابع الأمواج فى البحر »(٨) .

وقد اتضح بعد ذلك أن الحرب العالمية الأولى كانت مجرد تجربة هينة لأشكال جديدة من الشر سرعان ما ظهرت . فإن كان العلم الحديث قد مكّن من اختراع أسلحة دمار لم يسبق لها مثيل ، كالمدافع الرشاشة والطائرات القاذفة ، فإن السياسة الحديثة قد مكنت من ظهور دولة ذات سلطان غير مسبوق ، بحيث نشأت ضرورة لابتكار كلمة جديدة لوصفها ، وهى « الشمولية » . هذا النمط الجديد من أنظمة الحكم ، تعززه شرطة فعالة ، وأحزاب سياسية جماهيرية ، وأيديولوجيات راديكالية تسعى إلى التحكم فى كافة مظاهر الحياة البشرية ، استهدف غاية الهيمنة على العالم كله . والواقع أن التاريخ الانسانى لم يعرف قط إبادة جماعية كتلك التى قامت بها الأنظمة الشمولية فى المانيا الهتلرية وروسيا الستالينية ، وهى إبادة ما كانت لتتحقق لولا الحداثة ذاتها(٩) . لقد عرف العالم بطبيعة الحال نظما دموية كثيرة قبل القرن العشرين . غير أن هتلر وستالين وضعا التكنولوجيا الحديثة والتنظيم السياسى الحديث فى خدمة الشر . وما كان فى وسع الأنظمة الاستبدادية « التقليدية » من الناحية الفنية أن تنفذ خطة طموحة مثل خطة استئصال « طبقة » كاملة من الناس ، كيهود أوروبا ، أو المزارعين الأغنياء فى الاتحاد السوفييتى . وهى خطط ومهام بات من الممكن النهوض بها بفضل التقدم التكنولوجى والاجتماعى فى القرن الماضى . وقد كانت الحروب التى شنتها هذه الايديولوجيات الشمولية جديدة الطابع أيضا ، إذ استهدفت الإبادة الجماعية للسكان المدنيين وتدمير الموارد الاقتصادية ، مما جعلنا نسميها بالحروب الشاملة . وقد أدت رغبة الديموقراطيات الليبرالية فى الدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر إلى تبنّيها لاستراتيجيات عسكرية مثل قصف مدينة درسدن أو هيروشيما بالقنابل ، وهو ما كان يسمى فى العصور السابقة بالإبادة الجماعية .

لقد ربطت نظريات القرن التاسع عشر الخاصة بالتقدم بين شرور البشر وبين حالة التخلف فى التطور الاجتماعى . غير أنه فى حين ظهرت الستالينية فى دولة متخلفة شبه أوروبية معروفة بنظام حكمها الاستبدادى ، فإن المحرقة التى دبرت لليهود وقعت فى بلد يحظى بأرقى اقتصاد صناعى ، وشعبه من أرقى شعوب أوروبا ثقافة وأكبرها حظا من التعليم . فإن كانت مثل هذه الأمور يمكن أن تحدث فى ألمانيا ، فما الذى يحول دون وقوعها فى أية دولة متقدمة أخرى ؟ وإذا كان التطور

الاقتصادى والتعليم والثقافة لا تكفى كضمان ضد حدوث ظاهرة كالنازية ، فما جدوى التقدم التاريخى إذن (١٠) ؟

ومن ثم ، فإن تجاربنا فى القرن العشرين ، قد أثارت مشكلة ضخمة حول دعوى التقدم على أساس من العلم والتكنولوجيا . ذلك أن قدرة التكنولوجيا على الارتقاء بالحياة البشرية تتوقف بشكل حاسم على حدوث تقدم مواز فى أخلاق البشر . إذ أنه بدون هذا التقدم الثانى يمكن القول بأن قوة التكنولوجيا ستستخدم بكل بساطة لتحقيق أهداف شريرة ، وستتدهور أحوال الانسانية عما كانت عليه من قبل . وما كان يمكن لحروب القرن العشرين الشاملة أن تحدث لولا التقدم المهم فى الثورة الصناعية : فى إنتاج الحديد والصلب ومحرك الاحتراق الداخلى والطائرة . ومازالت البشرية منذ هيروشيما تعيش فى ظل أفظع تقدم تكنولوجى حتى الآن ، ألا وهو الأسلحة النووية . كذلك فإن للنمو الاقتصادى الهائل الذى حققه العلم الحديث جانبا مظلما ، حيث إنه أدى إلى اضرار خطيرة بالبيئة فى كثير من بقاع كوكبنا ، مما أثار احتمال وقوع كارثة بيئية عالمية فى نهاية المطاف . وكثيرا ما يقال لنا إن تكنولوجيا المعلومات الكونية والاتصالات الفورية قد أشاعت المثل العليا الديموقراطية ، على نحو ما حدث عندما أذاعت محطة سى . إن . إن . على العالم كله أنباء احتلال ميدان تيانانمن فى بكين ١٩٨٩ أو ثورات شرق أوروبا فى فترة تالية من العام نفسه . غير أن تكنولوجيا الاتصالات فى حد ذاتها لها قيمة محايدة . فأفكار آية الله الخمينى الرجعية تسللت الى ايران قبل ثورة ١٩٧٨ عن طريق أجهزة التسجيل التى وفرها على نطاق واسع تحديث الاقتصاد فى عهد الشاه . ولو أن التليفزيون والاتصالات العالمية الفورية كانت متوافرة فى الثلاثينيات ، لاستخدمها دعاة النازية من أمثال لينى ريفينشتال وجوزيف جوبلز أعظم استخدام من أجل نشر الأفكار الفاشية دون الديموقراطية .

كذلك فإن صدمة أحداث القرن العشرين تشكل خلفية الأزمة الفكرية العميقة السائدة . ذلك أنه من غير المستطاع الحديث عن تقدم تاريخى ما لم نكن نعرف الى أين تتجه البشرية . وقد ظن معظم الأوروبيين فى القرن التاسع عشر أن التقدم يعنى التقدم صوب الديموقراطية . أما فى الشطر الأكبر من قرننا هذا ، فلم يكن ثمة إجماع حول هذا الموضوع . فقد تحدت الديموقراطية الليبرالية ، أيديولوجيتان رئيسيتان متنافستان ، هما الفاشية والشيوعية ، إذ عرضتا نظرتين شديدتى التباين بصدد المجتمع السليم . وفى الغرب نفسه تساءل الناس عما إذا كانت الديموقراطية الليبرالية هى فى حقيقة الأمر مطمحا عاما للبشر أجمعين ، وعما إذا كانت ثقتهم السالفة فى أنها المطمح العام لا تعكس غرورا عنصريا ضيقا من جانبهم . وإذ اضطر الأوروبيون إلى مواجهة العالم غير الأوروبى ، كسادة مستعمرين فى البداية ، ثم كحماة لهم اثناء الحرب الباردة ، ثم كأنداد (من الناحية النظرية) فى عالم من الدول القومية ذات السيادة ، إلا أنهم شرعوا يتشككون فى عالمية مُثلهم . فالتدمير الانتحارى الذى تسبب فيه النظام الأوروبى للدولة خلال حربين عالميتين هدم فكرة تفوق العقلانية الغربية ، فى حين أضحى من الصعب التمييز بين المتمدين والهمجى (وهو تمييز كان غريزيا لدى الأوروبيين فى القرن التاسع عشر) بعد ما عرفناه عن معسكرات الموت النازية .

وبدلا من الإيمان بتاريخ بشرى يتجه نحو غاية واحدة ، بدا وكأن الأهداف تعددت بقدر تعدد الشعوب والحضارات ، وليس للديموقراطية الليبرالية بينها أي وضع متميز .

وفي عصرنا هذا كان من أبرز مظاهر تشاؤمنا ، ذلك الاعتقاد السائد فى كل مكان تقريبا فى دوام بديل شيوعي شمولى قوى للديموقراطية الليبرالية الغربية . وقد حذر هنرى كيسنجر فى السبعينيات ، عندما كان وزيرا للخارجية الأمريكية ، الأمريكيين من « أننا نواجه اليوم ، ولأول مرة فى تاريخنا ، حقيقة سافرة ، هى أن التحدى [الشيوعى] لن تكون له نهاية ... وعلينا أن نتعلم كيف نصرّف سياستنا الخارجية كما صرّفتها الدول الأخرى على مدى قرون عديدة ؛ دون تهرّب ، ودون هوادة ... ذلك أن الوضع الحالى لن يتغير »(١١) . فكيسنجر إذن كان يرى أنه من قبيل المثالية الخيالية محاولة إصلاح الانظمة السياسية والاجتماعية الأساسية في الدول الكبرى المعادية كالاتحاد السوفييتى ، ويرى أن النضج السياسى يعنى قبول العالم على النحو الذى كان عليه وليس على النحو الذى نريده له ، وهو ما يعنى التفاهم مع الاتحاد السوفيتى فى ظل حكم بريجنيف . لقد كان يرى أنه على الرغم من إمكان التحكم فى درجة الصراع بين الشيوعية والديموقراطية ، إلا أنه لا يمكن القضاء نهائيا على هذا الصراع وعلى احتمال نشوب حرب مروعة .

ولم ينفرد كيسنجر بهذا الرأى ، إذ يكاد يكون كافة المشتغلين بدراسة علم السياسة وممارسة السياسة الخارجية من الذين آمنوا باستمرار الشيوعية . ولذا فقد جاء انهيارها العالمى فى نهاية الثمانينيات أمرا يكاد يكون مفاجئا تماما . ولم يكن هذا الفشل من جانبهم فى توقع الانهيار يتعلق بمجرد عقيدة أيديولوجية عكرت صفو النظرة « الموضوعية الهادئة » إلى الاحداث . فهو فشل قد اشترك فيه اناس من كافة المذاهب السياسية ، من اليمين واليسار والوسط ، صحفيون وعلماء ، وسياسيون من الشرق والغرب(١٢) . والواقع أن جذور هذا العمى الشائع ، كانت أعمق من مجرد الهوى المذهبى ، وكانت ترجع إلى ذلك التشاؤم التاريخى المذهل الذى ولدته أحداث هذا القرن .

بل إنه حتى فترة قريبة جدا فى عام ١٩٨٣ ، طلع علينا جين فرانسوا ريفيل يقول إن « الديموقراطية قد يتضح أنها مجرد مصادفة تاريخية ، أو جملة اعتراضية قصيرة انقضى أجلها امام أعيننا »(١٣) ... صحيح أن اليمين بطبيعة الحال لم يصدق فى أى وقت من الأوقات أن الشيوعية حققت أى قدر من الشرعية فى أعين الشعوب التى تحكمها ، وأن هذا اليمين كان يرى بوضوح أوجه القصور الاقتصادية فى المجتمعات الاشتراكية . غير أن الكثيرين من أهل اليمين ظنوا أن « مجتمعا فاشلا » كالاتحاد السوفييتى قد وجد مع ذلك مفتاح السلطة والقوة بفضل اختراع الشمولية اللينينية التى مكنت عصبة صغيرة من « البيروقراطيين المستبدين » من الاستفادة من سلطان التنظيم الحديث والتكنولوجيا فى التحكم فى أعداد غفيرة من الناس إلى ما لا نهاية . وقد نجحت الشمولية ليس فقط فى إرهاب الشعوب الخاضعة لها ، وإنما أيضا فى إجبارها على تبنى قيم سادتها الشيوعيين . وهذا هو بالضبط أحد الفوارق التى أشارت اليها جين كيركباتريك فى مقال شهير لها نشرته عام ١٩٧٩ ، وتفرق فيه بين الأنظمة الديكتاتورية التقليدية اليمينية ، وبين الأنظمة

الشمولية الراديكالية اليسارية . فالأولى « لا تمس التوزيع القائم للثروة أو السلطة أو المركز الاجتماعي ، وتعبد الآلهة التقليدية ، وتراعي المحارم التقليدية » . أما الدولة الشمولية الراديكالية اليسارية « فتدعي لنفسها الحق في تنظيم كل الجوانب الاجتماعية ، وتنتهك القيم والعادات الشائعة » . فالدولة الشمولية ، عكس الدولة الديكتاتورية المحضة ، قادرة على التحكم في المجتمع بقسوة على نحو يجعلها محصنة ضد التغيير والاصلاح . وبالتالي فإن « تاريخ هذا القرن لا يوفر أي أساس يمكننا أن نبني عليه الأمل في أن تغير الانظمة الشمولية الراديكالية من نفسها »(١٤) .

وإننا لنلمح وراء هذا الإيمان بدينامية الدول الشمولية افتقارا عميقا إلى الثقة في الديموقراطية . وقد ظهر ضعف الثقة هذا في قول كيركباتريك إنه لن يكتب النجاح إلا لقلة قليلة من دول العالم الثالث غير الديموقراطية إن هي سعت إلى تبني النظام الديموقراطي ، (أما احتمال عودة دولة شيوعية إلى الديموقراطية فهو عند كيركباتريك غير قائم أصلا) . كما يظهر ضعف الثقة في الديموقراطية في قول ريفيل إن الديموقراطيات المستقرة القوية في أوروبا وأمريكا الشمالية ينقصها الاقتناع الباطني للدفاع عن نفسها . وقد أشارت كيركباتريك إلى الشروط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العديدة للأخذ بالديموقراطية بنجاح ، فانتقدت فكرة إمكان تحويل نظم الحكم في أي وقت وأي مكان الى نظم ديموقراطية ، واصفة إياها بأنها نموذج للأفكار الأمريكية البحتة . أما عن فكرة إمكان خلق محور مركزي للديموقراطية في العالم الثالث ، فهي عندها فخ ووهم حيث إن التجربة علمتنا أن العالم قد انقسم إلى دول شمولية يمينية ودول شمولية يسارية . أما ريفيل فهو يكرر من جانبه - وبصورة أكثر تطرفا - الانتقاد الذي سبق لتوكفيل أن ذكره من أن الديموقراطيات تجد صعوبات خطيرة في سبيل انتهاج سياسات خارجية جادة على مدى طويل (١٥) . فطبيعتها الديموقراطية ذاتها تشل مساعيها ، بسبب تعدد الأصوات فيها ، وعدم الثقة في النفس ، والنقد الذاتي ، وهي أمور تميز المناقشات الديموقراطية . وبالتالي « فإن أسبابا تافهة نسبيا للسخط قد تزعزع وتقلق وتربك وتشل الديموقراطية على نحو أسرع وأعمق مما تتسبب فيه المجاعات والفقر المستمر في الأنظمة الشيوعية التي لا تتمتع فيها الشعوب بحقوق ملموسة ولا تملك الوسائل لدفع الظلم عن نفسها . إن المجتمعات التي يكون النقد الدائم فيها جزءا لا يتجزأ من سماتها هي وحدها الخليقة بأن يحيا الانسان فيها . غير أنها في نفس الوقت أكثر المجتمعات عرضة للكسر »(١٦) .

وقد توصل اليسار إلى نتيجة مماثلة ولكن عن طريق مغاير . ففي الثمانينات لم يعد معظم « التقدميين » في أوروبا وأمريكا يؤمنون بأن الشيوعية السوفييتية تمثل المستقبل الذي يطمحون إليه على نحو ما كان يؤمن به كثيرون من المفكرين أمثالهم حتى نهاية الحرب العالمية الثانية . ومع ذلك فقد استمر اعتقاد اليسار في شرعية الماركسية اللينينية لشعوب « أخرى » ، وهي شرعية تزداد عادة بازدياد المسافة الجغرافية والفجوة الحضارية . وعلى ذلك فإنه وإن كان النمط السوفييتي من الشيوعية ليس بالضرورة اختيارا واقعيا لشعب الولايات المتحدة أو بريطانيا ، فقد ساد ظن بأنه بديل أصيل للروس بتقاليدهم الأوتوقراطية والسلطة المركزية لديهم ، ناهيك عن الصينيين الذين يزعم هؤلاء أنهم تحولوا إلى الشيوعية للتغلب على تراث طويل من السيطرة الأجنبية والتخلف والمذلة . وقد قيل إن هذا ينطبق أيضا على شعبي كوبا ونيكاراجوا اللذين كانا ضحية للإمبريالية

الأمريكية ، وعلى الفيتناميين الذين اعتبرت الشيوعية عندهم تراثا قوميا . وكان من رأى الكثيرين من اليساريين أن بوسع نظام اشتراكى راديكالى فى العالم الثالث ، اكتساب الشرعية حتى مع غياب الانتخابات الحرة والمناقشات الصريحة ، بمجرد التركيز على الإصلاح الزراعى ، وتوفير الرعاية الصحية المجانية ورفع نسبة المتعلمين . فليس من الغريب إذن ، مع انتشار هذه الآراء ، أن يتنبأ قليلون فقط من اليساريين بحدوث خلخلة ثورية داخل الكتلة السوفييتية أو فى الصين .

والواقع أن الايمان بشرعية ودوام الشيوعية قد اتخذ عددا من الأشكال الغريبة إبان أفول الحرب الباردة . فقد ذهب أحد الخبراء البارزين بالشؤون السوفييتية إلى أن النظام السوفييتى فى ظل بريجنيف قد حقق ما أسماه بالتعددية فى المؤسسات ، وأن « الزعامة السوفييتية جعلت فيما يبدو الاتحاد السوفييتى أقرب من الولايات المتحدة إلى روح النمط التعددى المعروف فى العلوم السياسية الامريكية »(١٧) ... فالمجتمع السوفييتى قبل عهد جورباتشوف « لم يكن خاملا ولا سلبيا ، وإنما كان مشاركا بكل معنى الكلمة تقريبا » ، وكان المواطنون السوفييت « يشاركون » فى السياسة مشاركة تفوق مشاركة الأمريكيين فيها(١٨) . وإننا لنلمح نفس النمط من التفكير فى كتابات عدد من الخبراء في شؤون أوروبا الشرقية . فالكثيرون منهم - بالرغم مما هو واضح من أن الشيوعية كانت مفروضة على اقطارها - كانوا يرون فى تلك الاقطار استقرارا اجتماعيا عظيما . وقد أكد أحد الخبراء فى عام ١٩٨٧ « أننا لوقارنا [دول أوروبا الشرقية] بكثير من دول العالم (وعلى سبيل المثال بعدد من أقطار أمريكا اللاتينية) ، فإن تلك الدول الأولى ستبدو مثلا يحتذى من أجل الاستقرار » . وانتقد ذلك الخبير « الفكرة التقليدية عن حزب « غير شرعى » مفروض على شعب معاد له ، وغير مصدق لادعاءاته »(١٩) .

بعض هذه الآراء تمثل - بكل بساطة - إسقاطا للماضى القريب على المستقبل . غير أن الكثير منها يقوم على مفهوم خاص بشرعية الشيوعية فى أقطار الشرق . فمع كل المشاكل المعترف بوجودها فى تلك المجتمعات الشيوعية ، فإن حكامها قد توصلوا إلى إبرام « عقد اجتماعى » مع شعوبهم ، من النوع الذى يسخر منه المثل السوفييتى القائل : « الحكام يتظاهرون بأنهم يدفعون أجورا لنا ، ونحن نتظاهر بأننا نعمل »(٢٠) ! فلم تكن هذه الأنظمة لا بالمنتجة ولا بالدينامية . ومع ذلك فالبعض يزعم أنها اعتمدت فى حكمها على درجة معينة من رضا الجماهير بالنظر الى تهيئتها الأمن والاستقرار لها(٢١) . وقد كتب العالم السياسى صامويل هانتينجتون عام ١٩٦٨ يقول :

« إن لدى الولايات المتحدة ، وبريطانيا العظمى ، والاتحاد السوفيتى ، أشكالا مختلفة من نظم الحكم . بيد أن الحكومات فى كل من هذه الأنظمة الثلاثة تبسط سيطرتها . ذلك أن كلا من هذه الدول يشكل مجتمعا سياسيا يسوده إجماع طاغ بين الناس على شرعية نظامه السياسى . وفى كل دولة من هذه الدول يتفق المواطنون مع قادتهم حول مفهوم الصالح العام للمجتمع ، وحول التقاليد والمبادىء التى هى أساس الجماعة السياسية »(٢٢) .

فبالرغم من أن هانتينجتون لم يكن متعاطفا مع الشيوعية ، إلا أنه كان يعتقد أن الشواهد القاطعة تدفعنا الى القول بأن الشيوعية قد نجحت عبر السنين فى اجتذاب قدر من رضا الشعب عنها .

لقد نشأ تشاؤمنا الراهن بصدد احتمال تقدم التاريخ نتيجة أزمتين مستقلتين وإن كانتا متوازيتين : أزمة السياسة فى القرن العشرين ، والأزمة الفكرية فى المذهب العقلى الغربى . فأما الأولى فقد تسببت فى مصرع عشرات الملايين ، وأجبرت مئات الملايين على العيش فى ظل أشكال جديدة من العبودية أشد قسوة . وأما الثانية فقد خلفت الديموقراطية الليبرالية دون الأسلحة الفكرية اللازمة لدفاعها عن نفسها . وقد كانت الأزمتان مترابطتين ، ولا يمكن فهم أيهما دون أخذ الثانية فى الاعتبار . فمن ناحية ، نرى أن الافتقار إلى الإجماع الفكرى قد جعل حروب هذا القرن وثوراته يغلب عليها الطابع الأيديولوجي ، ومن ثم جعلها أشد تطرفا مما كان يمكن أن تكون عليه لولا هذا الافتقار إلى الإجماع . وقد شهدت الثورتان الروسية والصينية والغزوات النازية خلال الحرب العالمية الثانية ، عودة ظهور ذلك النمط من الوحشية الذى ميز الحروب الدينية فى القرن السادس عشر ، ولكن على نحو أضخم وأفظع . ذلك أن الخطر فى قرننا لم يكن يتهدد الأراضى ومصادر الثروة وحدها ، وإنما كان يتهدد القيم وأساليب الحياة لدى شعوب بأسرها . ومن ناحية أخرى ، فإن العنف فى تلك الصراعات القائمة على الايديولوجيات ونتائجه الوخيمة ، كان له أثره المدمر فى ثقة الديموقراطيات الليبرالية فى نفسها ، وهى التى أدت بها عزلتها وسط عالم من الأنظمة الشمولية والديكتاتورية إلى إثارة شكوك خطيرة فى عالمية مفاهيمها الليبرالية عن الحق .

ومع ذلك ، ورغم الاسباب القوية للتشاؤم الذى نجم عن تجاربنا خلال النصف الأول من هذا القرن ، فإن أحداث النصف الثانى تشير إلى اتجاه مختلف تماما وغير متوقع . وإذ بتنا الآن فى العقد الأخير من القرن ، نرى أن العالم ككل لم يكشف عن شرور جديدة ، وإنما طرأ عليه تحسن فى مجالات واضحة معينة . ومن أبرز المفاجآت التى وقعت فى الماضى القريب ذلك الانهيار التام غير المتوقع للشيوعية فى معظم أنحاء العالم خلال السنوات الاخيرة من الثمانينيات . بيد أن هذا التطور ، رغم أهميته ، لم يكن غير جزء من نمط أكبر من الأحداث التى كانت تتبلور منذ الحرب العالمية الثانية . فالأنظمة الديكتاتورية الاستبدادية من كافة الأنواع ، يمينية كانت أم يسارية ، تتهاوى واحدة إثر أخرى(٢٣) . وقد أدى انهيارها فى بعض الحالات الى تأسيس ديموقراطيات ليبرالية تتمتع بالرخاء والاستقرار .

وشهدنا فى حالات أخرى أن سقوط النظم الاستبدادية أعقبه حالة من عدم الاستقرار أو ظهور شكل آخر من الديكتاتورية ، ولكن سواء نجحت الديموقراطية فى الظهور فى نهاية الأمر أم لم تنجح ، فبامكاننا القول فى ثقة أن الأنظمة الاستبدادية بكافة صنوفها قد مرت وتمر الآن بأزمة قاسية فى كل بقاع الأرض تقريبا . وإن كانت أهم بدعة سياسية فى أوائل القرن العشرين هى ظهور الدولتين الشموليتين القويتين ، المانيا وروسيا ، فإن العقود الأخيرة من قرننا قد فضحت الضعف الرهيب فى صميم كيانهما . هذا الضعف الخطير وغير المتوقع يوحى بأن الدروس المتشائمة عن التاريخ التى يقال إن قرننا قد علمنا إياها ، تحتاج إلى البدء فى إعادة التفكير فيها من جديد .

- ٢ -

أوجه الضعف فى الدول القوية (١)

لم تبدأ الأزمة الراهنة فى الأنظمة الشمولية لا « ببيريسترويكا » جورباتشوف ، ولا بسقوط سور برلين . وإنما بدأت قبل ذلك بأكثر من خمسة عشر عاما بسقوط عدد من الحكومات الاستبدادية اليمينية فى جنوبى أوروبا . ففى عام ١٩٧٤ أطاح انقلاب عسكرى بنظام كايتانو فى البرتغال . وبعد فترة من عدم الاستقرار كادت تؤدى إلى حرب أهلية ، انتخب ماريو سواريش رئيسا للوزراء فى ابريل ١٩٧٦ ، وغدت البلاد منذ ذلك الحين تتمتع بحكم ديموقراطى هادىء . كذلك فإنه فى عام ١٩٧٤ سقط نظام الكولونيلات الذين حكموا اليونان منذ عام ١٩٦٧ ، وحل محله نظام كارامانليس بعد انتخابات شعبية . وفى عام ١٩٧٥ توفى الجنرال فرانشيسكو فرانكو ممهدا الطريق بذلك لفترة انتقالية هادئة للغاية قامتْ الديموقراطية بعد عامين منها . وبالاضافة الى ذلك استولى العسكريون على الحكم فى تركيا فى سبتمبر ١٩٨٠ نتيجة للإرهاب الذى عم المجتمع ، غير أنهم أعادوا البلاد إلى الحكم المدنى عام ١٩٨٣ . ومنذ ذلك الحين وكل هذه الدول تشهد انتخابات منتظمة حرة ومتعددة الأحزاب .

وقد كان هذا التغير الذى حدث فى أوروبا الجنوبية فى أقل من عشرة أعوام تغيرا مثيرا . فقد كانت هذه الدول تعتبر فى الماضى بمثابة الشاة السوداء فى أوروبا ، وكأنما كان مقضيا عليها بسبب تقاليدها الدينية والاستبدادية أن تبقى بمعزل عن التيار الرئيسى للتطور الديموقراطى فى أوروبا الغربية . ومع ذلك فإنه بحلول الثمانينيات كانت كل دولة منها قد نجحت فى الانتقال إلى ديموقراطية مستقرة فعالة ، وبلغ الاستقرار فيها (ربما باستثناء تركيا) درجة أصبحت شعوبها معها عاجزة عن تصور احتمال أن تكون الأوضاع فيها بخلاف ما هى عليه اليوم .

وقد حدث انتقال ديموقراطى مماثل فى عدد من دول أمريكا اللاتينية خلال الثمانينيات . وكانت البداية عام ١٩٨٠ بإعادة الحكومة المنتخبة ديموقراطيا فى بيرو بعد اثنى عشر عاما من الحكم العسكرى . وفى عام ١٩٨٢ عجلت حرب الفولكلاند / مالفيناس بسقوط الحكم العسكرى فى الأرجنتين وقيام حكومة ألفونسين المنتخبة ديموقراطيا . وقد تبع التحول الأرجنتينى تحول سريع فى دول أخرى بأمريكا اللاتينية ، فسقط النظامان العسكريان فى أوروجواى (عام ١٩٨٣) والبرازيل (عام ١٩٨٤) . وبنهاية العقد أفسحت ديكتاتورية ستروسنر فى باراجواى وديكتاتورية بينوشيه فى شيلى الطريق أمام قيام حكومتين منتخبتين شعبيا . وفى أوائل عام ١٩٩٠ سقطت

حكومة الساندينيستا في نيكاراجوا هي الأخرى وحل محلها ائتلاف بزعامة فيوليتا تشامورو بعد انتخابات حرة . غير أن مراقبين كثيرين كانوا أقل ثقة في إمكان استمرار الديموقراطيات الجديدة في أمريكا اللاتينية من ثقتهم في ديموقراطيات أوروبا الجنوبية ، بالنظر الى أن الديموقراطيات في هذه المنطقة كانت دائما تأتي وتمضي ، وإلى أن كافة الديموقراطيات الجديدة تقريبا جابهت أزمات اقتصادية حادة أهم مظاهرها هو أزمة الديون . كذلك فإن دولا مثل بيرو وكولومبيا واجهت تحديا داخليا خطيرا يتمثل في التمرد والمخدرات . ومع ذلك ، فقد استطاعت هذه الديموقراطيات الجديدة أن تثبت مرونتها الفائقة ، وكأنما حصنتها تجاربها الماضية مع الشمولية ضد العودة السهلة الى الحكم العسكرى . فالحقيقة الواقعة إذن هي أنه في حين لم تعرف السنوات الأولى من السبعينيات غير حفنة ضئيلة من الأنظمة الديموقراطية في أمريكا اللاتينية ، غدت كوبا وجيانا في أوائل التسعينيات الدولتين الوحيدتين في النصف الغربي من الكرة الأرضية اللتين لا تسمحان بانتخابات حرة معقولة .

كذلك حدثت تطورات مشابهة في شرقي أسيا . ففي عام ١٩٨٦ سقط نظام ماركوس الديكتاتوري في الفلبين وحلت مكانه الرئيسة كورازون أكينو بفضل موجة من التأييد الشعبي . وفي العام التالي تخلى الجنرال شون في كوريا الجنوبية عن منصبه وأتاح بذلك الفرصة لانتخاب رو تاي وو رئيسا للجمهورية . وبالرغم من أن النظام السياسي في تايوان لم يعرف إصلاحات جذرية كتلك التي ذكرناها ، فقد بدت ثمة بوادر عملية اختمار ديموقراطية تحت السطح عقب موت شيانج تشينج كو في يناير ١٩٨٨ . وبوفاة الكثيرين من رجال الحرس القديم في حزب جوميندانج الحاكم ، زادت مشاركة قطاعات أخرى من المجتمع التايواني في البرلمان الوطني ، بما في ذلك الكثير من السكان الأصليين لتايوان . وأخيرا فإن حكومة بورما الاستبدادية قد هز من دعائمها نمو الدعوة الى الديموقراطية في البلاد .

وفي فبراير ١٩٩٠ ، أعلنت حكومة ف . و . دي كليرك التي يهيمن عليها البيض في جنوب افريقيا ، إطلاق سراح نيلسون مانديلا ورفع الحظر على نشاط حزب المؤتمر الوطني الافريقي والحزب الشيوعي . وبذلك دشن دي كليرك مرحلة من التفاوض حول الانتقال إلى اشتراك السود والبيض في السلطة ، تمهيدا لإقامة حكم الاغلبية .

وبوسعنا أن ندرك من موقعنا اليوم ، كيف كان من الصعب علينا في الماضي التحقق من أبعاد أزمة الديكتاتوريات بسبب اعتقادنا الخاطيء بأن في إمكان الانظمة الاستبدادية الاستمرار في الحكم ، أو بمعنى أوسع ، اعتقادنا الخاطيء في بقاء الأنظمة القائمة على القوة على قيد الحياة دوما . فالدولة في الديموقراطيات الليبرالية ضعيفة بطبيعتها ، حيث أن الإبقاء على مجال من الحريات الفردية يعنى فرض قيود ثقيلة على سلطانها . أما الانظمة الشمولية ، يمينية كانت أو يسارية ، فقد كانت تسعى إلى استخدام قوة الدولة للاعتداء على مجال الحريات الفردية والتحكم فيه من أجل تحقيق أهداف شتى ، كزيادة قوتها العسكرية ، أو إرساء دعائم نظام اجتماعي تسوده المساواة ،

أو تحقيق نمو اقتصادى سريع ، بحيث يمكن تعويض الخسارة فى مجال الحرية الفردية بمكاسب على صعيد الأهداف القومية .

أما الضعف الحاسم الذى أودى فى النهاية بهذه الأنظمة القوية فيتمثل فى المقام الأول فى الافتقار الى الشرعية . فهى إذن أزمة على المستوى النظرى . ذلك أن الشرعية ليست هى العدالة ولا الحق بمعناهما المطلق ، وإنما هى مفهوم نسبى قائم فى الإدراك الشخصى للناس . ولا غنى لأى نظام قادر على العمل الفعّال عن الاستناد إلى مبدأ الشرعية بوجه من الوجوه(١) . فليس ثمة ديكتاتور يستند فى حكمه إلى القوة المحضة وحدها كما يقال عادة عن هتلر على سبيل المثال . فإن كان بوسع الطاغية ان يستند الى القوة فى التحكم فى أولاده ، أو فى المسنين ، أو ربما فى زوجته ، لو أنه كان أقوى من هؤلاء جسديا ، فالغالب ألا يكون بمقدوره التحكم فى أكثر من اثنين أو ثلاثة أشخاص بنفس الأسلوب ، والمؤكد أنه لن يستطيع أن يحكم به أمة مكونة من ملايين الناس(٢) . وحين نقول إن ديكتاتورا مثل هتلر حكم « بالقوة » ، فإنما نعنى أن أنصار هتلر ـ بما فيهم الحزب النازى والجستابو والفيرماخت ، استطاعوا إرهاب القطاع الأكبر من أفراد الشعب جسديا . ولكن ، ما سبب ولاء هؤلاء الأنصار لهتلر ؟ من المؤكد أن السبب ليس قدرته على إرهابهم جسديا . وإنما السبب هو فى النهاية إيمانهم بشرعية سلطانه . فقد يمكن التحكم بالإرهاب فى أجهزة الأمن ذاتها ، غير أن الديكتاتور ـ عند نقطة معينة فى نظامه ـ لا بد من أن يكون له أتباع أوفياء يؤمنون بشرعية سلطانه . كذلك الحال بالنسبة لأحط زعيم من زعماء المافيا وأكثرهم فسادا ، فليس بوسعه السيطرة ما لم تقبل « عائلته » شرعيته على أساس ما . أو كما يقول سقراط فى « جمهورية أفلاطون » إنه حتى فى عصابة من اللصوص ، لا بد من توافر مبدأ ما من مبادىء العدالة يسمح بتقسيم الأسلاب فيما بينهم قسمة عادلة . وعلى ذلك فإن الشرعية أمر ضرورى حتى بالنسبة لأكثر الديكتاتوريات ظلما ووحشية .

والواضح أن أى نظام من الأنظمة ليس فى حاجة إلى اعتراف غالبية أفراد الشعب بشرعية سلطانه حتى يضمن لنفسه البقاء . فثمة العديد من الأمثلة المعاصرة لديكتاتوريات من الأقليات تمقتها شرائح عريضة من الشعب، وتمكنت مع ذلك من البقاء فى الحكم لعشرات من السنين ، ومنها النظام العلوى فى سوريا ، ونظام صدام حسين البعثى فى العراق . ولسنا فى حاجة إلى التدليل على أن الأنظمة العسكرية والديكتاتورية المختلفة فى أمريكا اللاتينية حكمت بلادها دون حاجة الى تأييد شعبى واسع النطاق . فالافتقار الى الشرعية عند الشعوب ككل لا يعنى أزمة فى شرعية النظام ما لم تنتقل عدوى السخط وعدم الاعتراف بالشرعية إلى الصفوة المرتبطة بالنظام ، خاصة الصفوة التى تحتكر أدوات القمع ، كالحزب الحاكم ، والقوات المسلحة ، والشرطة . فحين نتحدث إذن عن أزمة فى الشرعية داخل نظام استبدادى فإنما نعنى بها أزمة فى صفوف الصفوة التى يعتبر انسجامها وتضامنها شرطا أساسيا لفعالية حكم النظام .

إن شرعية الديكتاتور قد تنبثق عن مصادر عديدة ، كالولاء الشخصى من جانب جيش مدلل ، أو ايديولوجية محكمة تبرر حقه فى الحكم . وقد كانت الفاشية فى قرننا هذا أهم محاولة منظمة لإرساء دعائم مبدأ الشرعية ، وهو فى آن واحد مبدأ متناسق يمينى غير ديموقراطى وغير ملتزم

بالمساواة . فالفاشية لم تكن عقيدة شاملة عامة كالليبرالية أو الشيوعية بالنظر الى انها تنكر وجود إنسانية مشتركة أو مساواة فى حقوق الانسان . وقد ذهبت الفاشية المغالية فى نزعتها القومية إلى أن المصدر الأول للشرعية هو الجنس أو الأمة ، وحق « الاجناس السادة أو الأرقى » والتى لها الغلبة (كالألمان) فى حكم الشعوب الأخرى . فالقوة والإرادة فوق العقل والمساواة ، وهما فى حد ذاتهما مبرران للحكم . وكان على النازيين أن يثبتوا بجلاء - وهم فى سبيل الصراع مع الثقافات الأخرى - التفوق العنصرى للألمان ، وبالتالى فقد كانت الحرب عندهم حالة طبيعية لا حالة مرضية .

ولم يطل أمد الفاشية بحيث تعانى من أزمة شرعية داخلها ، وإنما قهرتها قوة السلاح . فقد لقى هتلر وأتباعه الباقون حتفهم فى مخبئهم ببرلين ، مؤمنين حتى النهاية بعدالة قضية النازية وبشرعية سلطان هتلر . وقد تسببت تلك الهزيمة فى زعزعة جاذبية الفاشية فى أعين معظم الناس بعد أن شهدوا انهيارها(٣) . ذلك أن هتلر كان قد أقام ادعاءه الشرعية على أساس وعده بالهيمنة على العالم ، فإذا بالألمان بدلا من ذلك يرون بلادهم وقد صارت إلى دمار مروع واحتلال من قبل أجناس كانوا يحسبونها أدنى من جنسهم . وقد كان للفاشية سحرها الأخاذ لا عند الألمان وحدهم ، وإنما لدى الكثيرين فى مختلف أنحاء العالم ، وذلك وقت أن كانت لا تعنى أكثر من استعراضات على ضوء المشاعل ، وانتصارات دون إراقة دماء . أما وقد قادتها نزعتها العسكرية الأصيلة إلى نتائجها الطبيعية فقد فقدت جُلّ مغزاها . وبالوسع القول إن الفاشية كانت تعانى تناقضا داخليا . فتأكيدها على الروح العسكرية والحرب أقحمها بالضرورة فى صراع مع النظام الدولى دمرت فيه نفسها . ولذا فإنها لم تعد منافسا أيديولوجيا جادا للديموقراطية الليبرالية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية .

يمكننا بطبيعة الحال أن نتساءل عن مدى شرعية الفاشية إذا ما كانت قد استمرت حتى اليوم لو أن هتلر لم يُقهر . كانت التناقضات الداخلية فيها ستغدو أعمق من احتمال انتصار النظام الدولى عليها عسكريا . ولو أن هتلر خرج من الحرب منتصرا لفقدت الفاشية مع ذلك مبرر وجودها فى ظل امبراطورية عالمية يسودها السلام حيث تعجز القومية الألمانية عن فرض نفسها فيها عن طريق الحرب والغزو .

وبعد هزيمة هتلر لم يبق بديل يمينى للديموقراطية الليبرالية غير مجموعة من الديكتاتوريات العسكرية ، المتشبثة بوجودها رغم أنها غير منطقية . وليس لدى معظم هذه الأنظمة تطلع إلى ما هو أبعد من الحفاظ على نظام اجتماعى تقليدى . أما أهم نقاط ضعفها فهو الافتقار الى أساس معقول وطويل المدى من الشرعية . ولم يكن باستطاعة هذه الانظمة أن تحذو حذو هتلر فتصوغ عقيدة متسقة عن الأمة تبرر استمرار حكمها الاستبدادى . وقد كان عليها جميعا أن تقبل « مبدأ » الديموقراطية وسيادة الشعب ، ثم تدعى بعد ذلك أن بلادها - لسبب أو آخر - غير مهيأة بعد لتطبيق الديموقراطية ، إما لوجود خطر من الشيوعية أو الارهاب ، أو بسبب سوء الإدارة الاقتصادية فى العهد الديموقراطى البائد . وكان على كل منها أن تصف نفسها بأنها مرحلية مؤقتة إلى حين عودة الديموقراطية فى نهاية الأمر(٤) .

غير أن الضعف الناجم عن الافتقار إلى مصدر معقول للشرعية ، لم يسفر مع ذلك عن سقوط سريع أو حتمى للحكومات اليمينية الاستبدادية . وقد كان ثمة نقاط ضعف خطيرة أيضا فى أنظمة الحكم الديموقراطية فى أمريكا اللاتينية وأوروبا الجنوبية ، تمثلت فى عجزها عن التصدى للعديد من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الخطيرة (٥) ، وعجز معظمها عن تحقيق تنمية اقتصادية سريعة ، وتفشى الإرهاب فى الكثير منها . غير أن الافتقار إلى الشرعية غدا مصدر ضعف حاسم للأنظمة الشمولية اليمينية حين واجهت تلك الانظمة (وهو أمر حتمى فى معظم الحالات) أزمة أو فشلا فى مجال معين من المجالات السياسية . أما الانظمة الشرعية فوراءها على الأقل رصيد طيب من رضا الشعب ، تصبح معه الأخطاء قصيرة الأمد مغتفرة ، بل والأخطاء الكبيرة أيضا ، ويكون بالوسع التكفير عن الفشل بإقالة رئيس وزراء أو حكومة . أما فى الأنظمة غير الشرعية فإن الفشل كثيرا ما يؤدى إلى سقوط النظام نفسه .

وقد كانت البرتغال مثلا لذلك . فديكتاتورية انتونيو دى أوليفيرو سالازار وخليفته مارسيلو كايتانو تمتعت باستقرار سطحى دفع بعض المراقبين الى وصف الشعب البرتغالى بأنه « سلبى ، قدرى ، وسوداوى إلى أبعد الحدود(٦) » . وقد أثبت الشعب البرتغالى . كما أثبت الألمان واليابانيون من قبل . خطأ هؤلاء المراقبين الغربيين الذين كانوا يعتبرونه غير مهيأ بعد للديموقراطية . وقد انهارت ديكتاتورية كايتانو فى ابريل ١٩٧٤ حين انقلب رجال الجيش ضدها وشكلوا حركة القوات المسلحة Movimento das Forcas Armadas (٧) (MFA) وكان دافعها المباشر غرق البرتغال فى حرب استعمارية فى أفريقيا مع استحالة النصر فيها ، وكانت هذه الحرب تستهلك ربع ميزانية البرتغال وطاقات شطر كبير من رجال جيشها . ولم يكن الانتقال الى الديموقراطية أمرا سهلا حيث إن رجال الحركة لم يكونوا بأسرهم مشبعين بالمبادىء الديموقراطية . فشطر كبير من الضباط كان خاضعا لنفوذ الحزب الشيوعى البرتغالى الستالينى الصارم بزعامة ألفارو كونـال . غير أن الوسط واليمين الديموقراطى اتصفا بالمرونة على نحو غير متوقع وعلى عكس الحال فى الثلاثينيات . فبعد فترة عاصفة من الاضطرابات السياسية والاجتماعية ، تمكن حزب ماريو سواريش الاشتراكى المعتدل من أن يكسب أغلبية الأصوات فى إبريل ١٩٧٦ ، وكان فوزه إلى حد كبير نتيجة مساعدات قدمتها له منظمات أجنبية ، كالحزب الديموقراطى الاشتراكى الألمانى والمخابرات المركزية الأمريكية . ومع ذلك فما كانت تلك المساعدات الخارجية لتجدى لولا ما تتمتع به البرتغال من مجتمع مدنى قوى إلى حد يثير الدهشة ، (وأعنى الأحزاب السياسية والنقابات والكنيسة) مما مكن من تعبئة وتوجيه مناصرة شعبية عريضة للديموقراطية . كذلك لعب إغراء الحضارة الاستهلاكية الحديثة فى أوروبا الغربية دورا فى هذا النجاح . وعلى حد تعبير أحد المراقبين : « كان العمال الذين ينتظر الناس منهم أن يسيروا فى مظاهرات هاتفين بشعارات الثورة الاشتراكية ، ينفقون أموالهم على شراء الملابس والأجهزة ومختلف سلع المجتمعات الاستهلاكية فى أوروبا الغربية التى يتطلع العمال شوقا إلى مستوى المعيشة فيها »(٨) .

أما انتقال أسبانيا إلى الديموقراطية فى العام التالى فربما كان أبرز مثال حديث لفشل شرعية

الاستبداد . فقد كان الجنرال فرانشيسكو فرانكو - من عدة وجوه - آخر ممثلى النزعة المحافظة التى عرفتها أوروبا فى القرن التاسع عشر والتى كانت تستند إلى العرش والكنيسة ، وهى ذات النزعة التى دحرتها الثورة الفرنسية . غير أن المشاعر الكاثوليكية فى أسبانيا كانت آخذة فى التحول بصورة مثيرة منذ الثلاثينيات . فالكنيسة بوجه عام كانت قد أخذت فى التحرر بعد مجمع الفاتيكان الثانى فى الستينيات ، كما أن قطاعات كبيرة من الكاثوليك الأسبان تبنت مبادىء الأحزاب الديموقراطية المسيحية فى أوروبا الغربية . وقد اكتشفت الكنيسة الاسبانية أنه ليس ثمة تعارض بالضرورة بين المسيحية والديموقراطية ، بل وشرعت تلعب دورا متناميا كنصير لحقوق الانسان وناقد لديكتاتورية فرانكو[٩] . وقد انعكس هذا الوعى الجديد فى حركة Opus Dei للتكنوقراطيين الكاثوليك المدنيين الذين التحق الكثير منهم بالادارة بعد عام ١٩٥٧ ، وكان لهم دور فعال فيما بعد فى عملية تحرير الاقتصاد . ولذا فإنه عندما مات فرانكو فى نوفمبر ١٩٧٥ ، كانت قطاعات هامة من نظامه على استعداد لقبول شرعية سلسلة من « التحالفات » التى نجمت عن مفاوضات عديدة والتى أنهت بالوسائل السلمية كافة المنظمات المهمة فى عهد فرانكو ، وأضفت الشرعية على معارضة تضم فى صفوفها الحزب الشيوعى الأسبانى ، وسمحت بإجراء انتخابات لجمعية تأسيسية تضع دستورا ديموقراطيا كاملا . وما كان هذا ليحدث دون أن تكون ثمة عناصر هامة من العهد البائد (خاصة الملك خوان كارلوس) قد آمنت بأن نظام فرانكو كان جسما غريبا فى أوروبا الغربية التى باتت أسبانيا بالتدريج شبيهة بها فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية[١٠] . وقد أقدم آخر مجلس نيابى انتخب فى عهد فرانكو على خطوة مذهلة : فقد أقر بأغلبية ساحقة مشروع قانون فى نوفمبر ١٩٧٦ ينطوى فى الواقع على انتحار المجلس بنصه على ضرورة انتخاب المجلس التالى بالوسائل الديموقراطية . وهكذا هيأ الشعب الأسبانى (أسوة بما فعل شعب البرتغال من قبل) أساسا للديموقراطية بتأييده للوسط الديموقراطى وذلك بأن أيد بقوة أول الأمر استفتاء ديسمبر ١٩٧٦ الذى يدعو إلى أجراء انتخابات ديموقراطية ، ثم اقترع فى هدوء فى يونيو ١٩٧٧ لصالح حزب يمين الوسط بزعامة شو [illegible][١١] .

وفيما يتعلق بعودة اليونان والأرجنتين إلى الديموقراطية فى عامى ١٩٧٤ و ١٩٨٣ على التوالى لم يطرد العسكريون فيهما بالقوة من الحكم ، وإنما أفسحوا الطريق أمام السلطة المدنية بسبب انقسامات داخلية فى صفوفهم ، وهى انقسامات تعكس تبدد الإيمان بحقهم فى الحكم . وكان الفشل الخارجى هو السبب المباشر مثلما حدث فى البرتغال . فالكولونيلات اليونانيون الذين استولوا على مقاليد الحكم عام ١٩٦٧ لم يسعوا قط إلى اكتساب الشرعية على أساس غير ديموقراطى ، ولكنهم اكتفوا بالقول إنهم يمهدون الطريق لعودة نظام سياسى « صحى مجدَّد »[١٢] . وبذلك أضحى النظام العسكرى هدفا للنقد حين فقد ثقة الناس فيه بتعضيده لتطلع القبارصة اليونانيين إلى الاتحاد مع اليونان ، وهو ما أدى إلى احتلال تركيا لقبرص وبزوغ احتمال نشوب حرب بين الدولتين[١٣] . أما فى الأرجنتين فقد كان الهدف الرئيسى للطغمة العسكرية الحاكمة التى استولت على مقاليد السلطة من الرئيسة إيزابيلا بيرون سنة ١٩٧٦ ، هو تطهير المجتمع الأرجنتينى من الإرهاب . وقد حققت هذا الغرض بعد حرب وحشية أفقدتها أهم مقومات وجودها . وكان قرار الطغمة

العسكرية الحاكمة بغزو جزر الفولكلاند / مالفيناس كافيا فيما بعد لكى تفقد سمعتها ، إذ تبين أنها أثارت حربا لا ضرورة لها ، وعجزت عن تحقيق النصر فيها(١٤) .

وفى حالات أخرى أثبتت الحكومات العسكرية القوية عجزها عن التصدى للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية التى اسقطت الشرعية عن الأنظمة الديموقراطية السابقة عليها . وهكذا تنازل العسكريون فى بيرو عام ١٩٨٠ عن السلطة لحكومة مدنية بسبب التصاعد السريع فى الازمة الاقتصادية التى وجدت حكومة الجنرال فرانسيسكو موراليس بيرموديز نفسها فيها غير قادرة على مجابهة ما تمخضت عنه الأزمة من سلسلة من الاضرابات والمشاكل الاجتماعية المعقدة(١٥) . أما العسكريون البرازيليون فقد شهد عهدهم فترة من النمو الاقتصادى الكبير من عام ١٩٦٨ الى ١٩٧٣ . غير أن هؤلاء الحكام العسكريين فى البرازيل وجدوا أنفسهم بعد ذلك فى مجابهة أزمة النفط العالمية وتباطؤ فى الانتاج ، فاكتشفوا أنهم يفتقرون إلى أية موهبة خاصة فى إدارة الاقتصاد . وعندما تنحى آخر رئيس جمهورية عسكرى ، وهو جواو فيجيريدو عن الحكم وحل مكانه رئيس مدنى منتخب ، تنفس الكثيرون من العسكريين الصعداء بل وأحسوا بالخجل مما ارتكبوه من أخطاء(١٦) .

وفى أوروجواى استولى العسكريون على السلطة فى الأصل لشن « حرب قذرة » ضد تمرّد توبيماروس عامى ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ . ومع ذلك فقد كانت أوروجواى تتمتع بتقاليد ديموقراطية قوية نسبيا ربما كانت كافية لإقناع العسكريين فيها بإجراء استفتاء عام سنة ١٩٨٠ ، لاختبار مدى قبول الشعب لنظامهم ، فإذا هم يخسرون فى الاستفتاء ويضطرون عام ١٩٨٣ إلى الاستسلام والتنحى عن الحكم(١٧) .

وفى جنوب إفريقيا رفض مهندسو نظام الفصل العنصرى ، من أمثال رئيس الوزراء الاسبق هـ . ف . فيرفورد الأساس الليبرالى من المساواة بين الناس عامة ، وآمنوا بأن ثمة تمايزا ودرجات طبيعية بين أجناس البشرية(١٨) . وقد كان الفصل العنصرى يمثل جهدا يسمح بالتنمية الصناعية فى جنوب إفريقيا على أساس استغلال عمل السود ، مع السعى فى نفس الوقت إلى عكس اتجاه ومنع سكنى السود فى المدن ، وهو ما يعد نتيجة طبيعية مصاحبة لعملية التصنيع . ومثل هذا الجهد فى سبيل الهندسة الاجتماعية كان جهدا ضخما وطموحا ، لكن تبيّن فيما بعد أنه كان حماقة ضخمة فيما يتصل بهدفه النهائى : إذ أنه بحلول عام ١٩٨١ كان قد قبض على ثمانية عشر مليونا تقريبا من السود بمقتضى ما يسمى بقوانين التصاريح بتهمة الرغبة فى الاقامة قرب أماكن عملهم . وقد أدت استحالة تحدى قوانين الاقتصاد الحديث فى أواخر الثمانينيات إلى ثورة فى فكر البيض فى جنوب افريقيا دفعت ف . و . دى كليرك ، حتى قبل توليه رئاسة الجمهورية بفترة طويلة إلى أن يؤكد « أن الاقتصاد يتطلب الإقامة الدائمة لملايين السود فى المدن ، وليس من المفيد أن نخدع أنفسنا بهذا الصدد »(١٩) . وهكذا كان أساس فقدان نظام الفصل العنصرى لشرعيته عند البيض هو عدم فعاليته . وهو ما أدى الى قبول غالبية البيض لنظام جديد من إشراك السود معهم فى السلطة(٢٠) .

ومع إدراكنا للاختلافات الحقيقية بين هذه الحالات ، فإن ثمة قدرا هائلا من الاتساق بين حالات الانتقال إلى الديموقراطية فى أوروبا الجنوبية وأمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا . فباستثناء سوموزا فى نيكاراجوا ، لم تكن هناك حالة واحدة اضطر فيها النظام القديم إلى التخلى عن السلطة نتيجة لثورة أو أعمال عنف خطيرة[٢١] . أما ما سمح بتغير النظام فهو قرار اختيارى من جانب بعض أعضاء النظام القديم بالتنحى عن السلطة وإفساح الطريق لقيام حكومة منتخبة على أساس ديموقراطى . ومع أن هذا التنحى الاختيارى عن السلطة كان ينجم دائما عن أزمة حالة معينة ، إلا أنه أصبح ممكنا بسبب تنامى الاعتقاد بأن الديموقراطية هى المصدر الشرعى الوحيد للسلطة فى العالم الحديث . فبعد أن حقق المستبدون اليمينيون فى أمريكا اللاتينية وأوروبا الجنوبية أهدافهم المحدودة التى حددوها لانفسهم (كالقضاء على الإرهاب ، أو إعادة النظام الاجتماعى الى نصابه ، أو وضع حد للفوضى الاقتصادية .. الخ) ، وجد هؤلاء أنفسهم عاجزين عن تبرير استمرارهم فى السلطة وفقدو الثقة فى أنفسهم . ذلك أنه من الصعب قتل الناس باسم العرش أو الدين إن كان الملك نفسه لا يريد أن يكون أكثر من ملك يملك ولا يحكم فى دولة ديموقراطية ، أو إذا كانت الكنيسة هى فى مقدمة المناضلين من أجل حقوق الانسان . ومن كل هذا نتبين خطأ الحكمة التقليدية الشائعة التى كانت تذهب إلى أنه « ما من مخلوق يتنازل عن السلطة بمحض إرادته » .

ومن البديهى أن الكثيرين من المستبدّين القدامى لم يتحولوا إلى الإيمان بالديموقراطية بين ليلة وضحاها ، وأنهم كثيرا ما كانوا ضحية لضعف كفاءتهم أو سوء تقديرهم . فلا الجنرال بينوشيه فى شيلى ، ولا جماعة ساندينيستا فى نيكاراجوا توقعوا الخسارة فى الانتخابات التى ارتضوا اجراءها . غير أن الواقع يشير مع ذلك إلى أنه حتى أصلب الديكتاتوريين وأكثرهم عنادا كانوا يرون ضرورة لإضفاء ولو قشرة من الشرعية الديموقراطية على أنفسهم عن طريق إجراء انتخابات . وقد حدث فى كثير من الحالات أن كان تخلى عسكريين أقوياء عن السلطة يتضمن خطرا شخصيا عليهم بالنظر الى أنهم سيفقدون بعد تنحّيهم الحماية التى كانت متوافرة لهم ضد انتقام من اساءوا معاملته .

وربما لم يكن مستغربا أن نرى فكرة الديموقراطية تكتسح المستبدين اليمينيين من طريقها . فقوة معظم الأنظمة اليمينية القوية كانت فى حقيقة الأمر محدودة نسبيا سواء فى مجال الاقتصاد أو المجتمع ككل . وكان قادتها يمثلون قطاعات اجتماعية تقليدية تزداد بمرور الأيام هامشية فى مجتمعاتها ، كما أن الجنرالات والكولونيلات الحاكمين كانوا فى العادة يفتقرون إلى الأفكار والعقل النير .. ولكن ، ماذا عن رجال الأنظمة الشمولية الشيوعية اليسارية ؟ ألم يعيدوا تعريف عبارة « الدولة القوية » ؟ ألم يكتشفوا صيغة لسلطة تخلد نفسها أبدا ؟

- ٣ -

أوجه الضعف فى الدول القوية (٢)
أو
أكْل الأناناس على سطح القمر

« إليك ، إذن ، مقتطفا مما كتبه فى الستينيات طالب بالمرحلة الثانوية يدعى كويبيشيف : نحن الآن فى عام ١٩٨١ . الشيوعية . الشيوعية تعنى وفرة من الخيرات المادية والثقافية ... كل وسائل المواصلات فى المدينة تدار بالكهرباء ، وكل المشروعات الضارة قد نقلت إلى خارج المدينة ... إننا نعيش على سطح القمر ، ونمشى بين شجيرات الأزهار وأشجار الفاكهة ... » .

« فكم من السنين يا ترى لبثناها ونحن نأكل الأناناس على سطح القمر ؟ حبّذا لو أتى يوم نأكل فيه كفايتنا من الطماطم هنا على ظهر الأرض ! » .

- أندريه تويكين : « النحلة والمثل العليا للشيوعية »(١) .

الشمولية اصطلاح ابتدعه الغرب بعد الحرب العالمية الثانية ليصف به نظامى الاتحاد السوفييتى وألمانيا النازية اللذين يختلفان فى استبدادهما اختلافا كبيرا عن الأنظمة الاستبدادية التقليدية فى القرن التاسع عشر(٢) . وقد كان هتلر وستالين قد أعادا تعريف الدولة القوية بفضل جرأة برامجهما الاجتماعية والسياسية . أما الديكتاتوريات التقليدية كنظام فرانكو فى أسبانيا أو الديكتاتوريات العسكرية المختلفة فى أمريكا اللاتينية فلم تسع أبدا الى سحق « المجتمع المدنى » (أى مجال المصالح الخاصة فى المجتمع) ، واكتفت بالتحكم فيه . ولم يتمكن لا حزب فرانكو (الفلانجة) ولا حركة بيرون فى الأرجنتين من تطوير أيديولوجيات نسقية ، وإنما بذلوا محاولات شاحبة من أجل تغيير القيم والاتجاهات عند الشعب .

أما الدولة الشمولية فعلى العكس من ذلك . فأساسها أيديولوجيا واضحة ذات نظرة شاملة لكافة نواحى حياة البشر . وقد سعت الشمولية إلى هدم المجتمع المدنى برمّته وذلك فى محاولتها اكتساب سلطة « كاملة » على حياة المواطنين . فمنذ اللحظة التى استولى فيها البلاشفة على السلطة عام ١٩١٧ ، ظلت الدولة السوفييتية تهاجم بطريقة منظمة كل المصادر المحتملة التى يمكن أن تنافسها

على السلطة فى المجتمع الروسى ، بما فى ذلك أحزاب المعارضة السياسية ، والصحافة ، ونقابات العمال ، والمشروعات الخاصة والكنيسة . ورغم بقاء مؤسسات تحمل بعض تلك الأسماء حتى نهاية الثلاثينيات ، إلا أنها تحولت جميعها إلى مجرد أشباح وصور باهتة لما كانت عليه فى الماضى ، وأصبح النظام هو الذى يتولى تنظيمها والتحكم الكامل فيها . فما تبقّى إذن هو مجتمع تم اختزال أفراده إلى مجرد « ذرّات » لا ترتبط بأى « مؤسسات وسيطة » غير حكومة مطلقة السلطان .

وقد كانت الدولة الشمولية تأمل فى أن تعيد تشكيل الانسان السوفييتى نفسه بتغيير أسس معتقداته وقيمه عن طريق التحكم فى الصحافة والتعليم والدعاية . وقد امتد ذلك ليشمل أشد علاقات الانسان خصوصية ، ألا وهى العلاقات الأسرية . وقد ظل الصبى بافل موروزوف الذى وشى بأبويه لدى شرطة ستالين ، ولسنوات عديدة ، يصوره النظام على أنه نموذج وقدوة للصبية السوفييت . أو على حد تعبير ميخائيل هيلر فإن : « العلاقات الانسانية التى تشكل نسيج المجتمع (أى الأسرة والدين والذاكرة التاريخية واللغة) تصبح هدفا للسهام والقمع مادام السعى قائما إلى تفتيت المجتمع إلى ذرات صغيرة بطرق مدروسة منظمة ، فتحل محل علاقات الفرد الوثيقة علاقات أخرى تختارها له الدولة وترضى عنها »[٣] .

وهناك فى رواية كين كيسى « طار فوق عش الوقواق » One Flew Over The Cuckoo's Nest ، المنشورة عام ١٩٦٢ ، مثل لهذا المطمح الشمولى . فالكتاب يتحدث عن نزلاء مصحة للمجانين يحيون حياة فارغة صبيانية تحت رقابة كبيرة الممرضات المستبدة . ويحاول بطل الرواية ، مكميرفى ، أن يحررهم بخرق لوائح المصحة ، ويستطيع فى نهاية الأمر أن يقود النزلاء إلى الحرية . غير أنه يكتشف خلال العملية أنه ما من نزيل واحد منهم مقيم بالمصحة رغم إرادته . وتنتهى الرواية بأن يصبح الجميع فى رعب من العالم الخارجى ويبقون فى المصحة بمحض مشيئتهم ، شاعرين بالأمان فى اعتمادهم على كبيرة الممرضات .. وقد كان هذا بالضبط هو الهدف النهائى للشمولية : لا مجرد تجريد الانسان السوفييتى الجديد من حريته ، وإنما أيضا غرس الخوف من الحرية فيه ، وتفضيل الاحساس بالأمان ، وتأكيد فضل تكبيله بالقيود حتى مع غياب الضغط والقهر .

وقد ظن الكثيرون أن الشمولية السوفييتية ستدعمها التقاليد الاستبدادية الموروثة لدى الشعب الروسى منذ ما قبل الثورة البلشفية . ومن امثلة الأفكار الأوروبية الشائعة فى القرن التاسع عشر عن الروس ما كتبه عنهم الرحالة الفرنسى كوستين من أنهم شعب « ألف العبودية ولا يحترم غير الارهاب والطموح »[٤] . وقد كان أساس ثقة الغرب باستقرار الشيوعية السوفييتية ، الاعتقاد الواعى أو غير الواعى بأن الشعب الروسى غير آبه بالديموقراطية وغير مستعد لها . فالحكم السوفييتى لم تفرضه دولة أجنبية على الروس ، عام ١٩١٧ ، عكس الحال فى أوروبا الشرقية عقب الحرب العالمية الثانية . كذلك فقد استمر النظام السوفييتى لستة أو سبعة عقود تلت الثورة البلشفية ، منتصرا على الغزو الأجنبى ، والقلاقل ، والمجاعة المخيفة . وهذا يوحى بأن النظام اكتسب قدرا معينا من الشرعية لدى أغلبية الشعب ، وداخل الصفوة الحاكمة بكل تأكيد ، مما يعكس

ميل ذلك المجتمع الطبيعي إلى النظام الاستبدادي . وهكذا ، ففي حين كان المراقبون الغربيون على استعداد تام للاعتراف للشعب البولندي بالرغبة في قلب النظام الشيوعي متى سنحت الفرصة ، أبوا الاعتراف بنفس الشيء للشعب الروسي . وبعبارة أخرى ، فإن الروس عندهم هم النزلاء القانعون بوجودهم في المصحة ، لا تبقيهم فيها القضبان وقمصان التكتيف . وإنما تبقيهم رغبتهم في الأمان والنظام ونفوذ السلطة وبعض المزايا الإضافية التي أضفاها النظام السوفييتي ، كالعظمة الإمبريالية ووضع الدولة العظمى .. فقد كانت الدولة السوفييتية القوية تبدو بالغة القوة حقا . خاصة في منافستها الاستراتيجية العالمية مع الولايات المتحدة .

كان من المعتقد إذن أن الدولة الشمولية يمكنها أن تستمر إلى ما لا نهاية ، بل وأن تتكاثر كالفيروسات في مختلف بقاع العالم . فحين صُدِّرت الشيوعية إلى ألمانيا الشرقية أو كوبا أو فييتنام أو اثيوبيا ، أتت مجهزة بحزب طليعي قيادي ، ووزارات مركزية ، وجهاز للشرطة ، وأيديولوجيا تهيمن على كافة أوجه الحياة في البلاد . وقد بدت هذه المؤسسات وكأنما هي فعالة بغض النظر عن التقاليد القومية أو الثقافية في تلك البلاد .

فماذا أصاب جهاز السلطة بما يملك من آلية تمكنه من الحفاظ على نفسه إلى ما لا نهاية ؟

كان عام ١٩٨٩ - الذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية وللتصديق على دستور الولايات المتحدة - شاهدا على الانهيار الحاسم للشيوعية كعامل له وزنه في تاريخ العالم .

فمنذ أوائل الثمانينيات كان خطو التغير في العالم الشيوعي من السرعة والاطراد بحيث نميل أحيانا الى النظر الى هذا التغير على أنه أمر طبيعي وحتمي ، وننسى ضخامة الأحداث . ولذا فإنه قد يكون من المفيد استعراض المعالم الرئيسية لتلك الفترة :

● في أوائل الثمانينيات ، بدأت الزعامة الشيوعية الصينية تسمح للفلاحين الذين يشكلون ٨٠ في المائة من تعداد سكان الصين بزراعة وبيع محاصيلهم الغذائية ، فانتهت بذلك الزراعة الجماعية ، وعادت إلى الظهور علاقات السوق الرأسمالية ليس فقط في جميع أنحاء الريف ، وإنما أيضا في صناعات المدن .

● في عام ١٩٨٦ ، شرعت الصحافة السوفييتية في نشر مقالات تنتقد جرائم عهد ستالين ، وهو موضوع لم يطرق منذ طرد خروتشوف من السلطة في أوائل الستينيات . وقد اتسعت حرية الصحافة بسرعة على إثر ذلك بعد كسر المحظورات واحدا إثر واحد . وما أن حل عام ١٩٨٩ حتى كان بالوسع مهاجمة جورباتشوف وغيره من أفراد الزعامة السوفييتية صراحة في الصحف . وفي عامي ١٩٩٠ و ١٩٩١ قامت مظاهرات في أنحاء عديدة من الاتحاد السوفييتي تطالب باستقالة جورباتشوف .

● في مارس ١٩٨٩ أجريت انتخابات لمجلس نواب الشعب ومجلس السوفييت الأعلى بعد وضع أسس جديدة لهما . ثم أجريت في العام التالي انتخابات أخرى في كل من الجمهوريات الخمس عشرة بالاتحاد السوفييتي ، وعلى مستوى محلي . وقد حاول الحزب الشيوعي تزوير نتائج هذه

الانتخابات لمصلحته ، ولم يتمكن مع ذلك من الحيلولة دون هيمنة النواب غير الشيوعيين على عدد من البرلمانات المحلية .

● في ربيع ١٩٨٩ استطاع عشرات الألوف من الطلبة الهيمنة بعض الوقت على بكين ، مطالبين بإنهاء الفساد وإرساء دعائم الديموقراطية في الصين . وقد كان أن سحق الجيش الصينى حركتهم في يونيو بكل قسوة ، ولكن بعد أن تمكن الطلبة من أن يشككوا علنا في شرعية الحزب الشيوعى الصينى .

● في فبراير ١٩٨٩ انسحب الجيش الأحمر من افغانستان ، وكانت هذه هى الحلقة الأولى من سلسلة عمليات الانسحاب التى تمت فيما بعد .

● في أوائل ١٩٨٩ أعلن الإصلاحيون في حزب العمال الاشتراكى المجرى خططهم من أجل إجراء انتخابات حرة متعددة الاحزاب في العام التالى . وفى إبريل ١٩٨٩ تم اتفاق في مؤتمر مائدة مستديرة على اشتراك نقابة التضامن للعمال مع حزب العمال البولندى في السلطة . وفى يوليو شكلت نقابة التضامن الحكومة بعد انتخابات حاول الشيوعيون البولنديون أيضا تزييف نتائجها ، ولكن دون جدوى .

● في يونيو واغسطس ١٩٨٩ ، بدأ عشرات الآلاف ، ثم مئات الآلاف من مواطنى ألمانيا الشرقية في الهروب إلى المانيا الغربية ، مما نجم عنه أزمة أدت بسرعة إلى هدم سور برلين وانهيار دولة المانيا الشرقية .

● كان سقوط المانيا الشرقية نذيرا بانهيار الحكومات الشيوعية في تشيكوسلوفاكيا وبلغاريا ورومانيا . فما أن حل عام ١٩٩١ حتى كانت كافة الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية - بما في ذلك البانيا وكبرى الجمهوريات في يوغوسلافيا - قد أجرت انتخابات حرة إلى حد معقول ، اشتركت فيها أحزاب متعددة . وكان الشيوعيون في البداية قد طردوا من مناصبهم في كل مكان عدا رومانيا وبلغاريا وصربيا والبانيا . أما الحكومة الشيوعية المنتخبة في بلغاريا فسرعان ما أضطرت الى التنحى عن الحكم(٥) . وهكذا اختفى الأساس السياسى الذى كان يقوم عليه حلف وارسو ، وشرعت القوات السوفييتية في الانسحاب من أوروبا الشرقية .

● في يناير ١٩٩٠ ، ألغيت المادة السادسة من الدستور السوفييتى التى تضمن للحزب الشيوعى « دورا قياديا » في البلاد .

● في أعقاب إلغاء المادة السادسة ، تشكل عدد من الأحزاب السياسية غير الشيوعية في الاتحاد السوفييتى ، ووصلت إلى الحكم في عدد من الجمهوريات السوفييتية . وكان من المذهل انتخاب بوريس يلتسين رئيسا لجمهورية روسيا في ربيع ١٩٩٠ وهو الذى ترك بعد ذلك الحزب الشيوعى مع عدد كبير من أنصاره في البرلمان الروسى . وهذه الجماعة نفسها هى التى بدأت عندئذ في الدعوة إلى إعادة الملكية الخاصة والأسواق الخاصة .

● أجريت انتخابات حرة لأعضاء برلمانات كافة الجمهوريات السوفييتية بما فيها روسيا وأوكرانيا . وقد أعلنت هذه البرلمانات « سيادتها » خلال عام ١٩٩٠ . أما برلمانات دول بحر البلطيق فقد ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك وأعلنت استقلال دولها الكامل عن الاتحاد السوفييتى فى مارس ١٩٩٠ . ولم يؤد ذلك - كما توقع الكثيرون - إلى تدخل فورى من موسكو ، وإنما أدى الى صراع فى السلطة داخل روسيا حول ما إذا كان من الضرورى الحفاظ على الاتحاد القديم أم لا .

● فى يونيو ١٩٩١ أجريت فى روسيا أول انتخابات شعبية حرة تماما ، وانتخب يلتسين رئيسا للاتحاد الروسى . وهو ما عكس اتجاه السلطة الى الخروج من قبضة موسكو الى الأطراف .

● فى أغسطس ١٩٩١ قامت جماعة من المتشددين الشيوعيين بانقلاب ضد جورباتشوف سرعان ما فشل نتيجة لضعف كفاءة المتآمرين وترددهم ، وكذا بسبب التيار القوى المذهل - بقيادة بوريس يلتسين - الذى ساند المؤسسات الديموقراطية ، وشارك فيه الشعب السوفييتى الذى كان البعض يزعم أنه سلبى ومؤيد للاستبداد .

وإن أى خبير حصيف بالشؤون الشيوعية كان سينفى فى عام ١٩٨٠ احتمال حدوث أى من هذه التطورات خلال الثمانينيات ، بل كان سينفى إمكانية وقوعها خلال العقد التالى ، بانيا رأيه على أساس أن أيا من تلك التطورات المذكورة عاليه من شأنها أن تقضى على عنصر جوهرى من عناصر السلطة الشمولية الشيوعية ، الأمر الذى يمثل ضربة قاضية إلى النظام ككل . وقد أسدل الستار الختامى بالفعل حين قرر الاتحاد السوفييتى القديم حل نفسه ، وفُرض حظر على نشاط الحزب الشيوعى فى روسيا فى أعقاب فشل محاولة الانقلاب فى أغسطس ١٩٩١ .. فكيف إذن خابت تلك التوقعات السالفة ؟ وما هى أسباب أوجه الضعف الخطيرة فى تلك الدولة القوية التى بدأت تتكشف لنا منذ الشروع فى تطبيق البيريسترويكا ؟

أهم أوجه الضعف هذه هو الضعف الاقتصادى ، وهو ما غفل المراقبون الغربيون عن خطورته . فقد كان من الأصعب بكثير فى ظل النظام السوفييتى اغتفار الفشل الاقتصادى حيث إن النظام نفسه أقام صراحة دعواه الشرعية على أساس قدرته على تحقيق مستوى مادى عال لمعيشة شعبه . وقد يكون من الصعب علينا أن نتذكر الآن أن النمو الاقتصادى كان يعتبر بالفعل نقطة قوة فى الدولة السوفييتى حتى أوائل السبعينيات . ففى الأعوام ما بين ١٩٢٨ و١٩٥٥ كان إجمالى الناتج القومى السوفييتى يزداد سنويا بمعدل يتراوح بين ٤,٤٪ و٦,٣٪ ، ثم ازداد فى العقدين التاليين بمعدل يصل إلى نصف معدل زيادة إجمالى الناتج القومى الأمريكى ، مما أحاط بالجدية تهديد خروتشوف باللحاق بالولايات المتحدة ثم دفنها(٦) . غير أنه بحلول منتصف السبعينيات تباطأ معدل النمو السنوى وانخفض وفق تقديرات المخابرات الأمريكية إلى ما بين ٢٪ و٢,٣٪ فى السنة خلال الأعوام ما بين ١٩٧٥ و١٩٨٥ . وثمة أدلة متزايدة على أن هذه الأرقام تفوق الحقيقة بكثير حيث إنها تغفل التضخم الخفى من الحسبان . وقد أكد عدد من الاقتصاديين الإصلاحيين السوفييت أن النمو فى تلك الفترة كان بمعدل يتراوح بين ٠,٦٪ وواحد فى المائة ،

بل وقيل إنه وصل إلى الصفر[٧] . وهذا الانخفاض الشديد فى نمو اجمالى الناتج القومى مضافا إليه الزيادات السنوية فى الإنفاق على الدفاع خلال أوائل الثمانينيات بمعدل ٢ إلى ٣٪ يعنى أن الاقتصاد المدنى كان ينكمش فى الواقع بمعدل كبير خلال العقد السابق لتولى جورباتشوف الحكم[٨] . وقد كان بوسع أى امرىء أقام فى فندق سوفييتى ، أو اشترى حاجياته من متجر سوفيتى ، أو تجول فى أنحاء الريف حيث الفقر المدقع ، أن يدرك طبيعة المشكلات الخطيرة للغاية التى تواجه الاقتصاد السوفيتى ولا تعكسها الاحصاءات الرسمية .

وعلى نفس الدرجة من الأهمية نجد الطريقة التى فسرت بها الأزمة الاقتصادية . ففى أواخر الثمانينيات حدثت ثورة فكرية كبيرة داخل المؤسسة الاقتصادية السوفييتية . فما مضت ثلاث أو أربع سنوات على تولى جورباتشوف الحكم حتى استبعد الحرس القديم فى أيام بريجنيف ، وحلّ مكانهم اقتصاديون إصلاحيون مثل آبيل اجانبيجيان ، ونيكولاى بيتراكوف ، وستانيسلاف شاتالين ، وأوليج بوجومولوف ، وليونيد أبالكين ، وجريجورى يافلينسكى ، ونيكولاى شميليف . وقد فهم جميع هؤلاء (وإن كان ثمة قصور فى فهم البعض) المبادىء الأساسية للنظرية الاقتصادية الليبرالية ، واقتنعوا بأن النظام الإدارى التحكمى السوفييتى المركزى هو السبب فى التدهور الاقتصادى فى الاتحاد السوفيتى[٩] .

ومع ذلك فإنه من الخطأ تفسير المسار التالى للبيريسترويكا فى ضوء المقتضيات الاقتصادية وحدها[١٠] . وقد أشار جورباتشوف نفسه إلى أن الاتحاد السوفييتى لم يكن فى عام ١٩٨٥ قد بلغ حالة الأزمة ، وإنما حالة « ما قبل الأزمة » . وقد تمكنت دول أخرى من التغلب على صعوبات اقتصادية أخطر بكثير مما واجهه الاتحاد السوفييتى . فخلال سنوات الكساد العظيم مثلا انخفض إجمالى الناتج القومى الأمريكى بنحو الثلث ، ولم ينجم عن هذا الهبوط مع ذلك إضرار بسمعة النظام الأمريكى عند الناس . وقد كان ثمة إدراك لجوانب الضعف الخطيرة فى الاقتصاد السوفييتى لعدة سنوات خلت ، وكانت ثمة مجموعة كاملة من الإصلاحات التقليدية يمكن اللجوء إليها فى محاولة لوقف التدهور[١١] .

لذلك فإن فهم أوجه الضعف الحقيقية فى النظام السوفييتى يقتضى منا أن نضع المشكلة الاقتصادية فى سياق أزمة أكبر ، هى الأزمة فى شرعية النظام ككل . فالفشل الاقتصادى كان مجرد نكسة واحدة من عدد من النكسات فى النظام السوفييتى ، زعزعت الإيمان بالنظام وفضحت الضعف فى أساس بنائه . والواقع أن الفشل الرئيسى للشمولية هو فشلها فى التحكم فى فكر البشر . فقد اتضح أن المواطنين السوفييت احتفظوا طيلة الوقت بالقدرة على التفكير لأنفسهم ، وأن الكثيرين منهم ، بالرغم من سنوات طويلة من الدعايات الحكومية ، أدركوا أن حكومتهم تكذب عليهم . وقد ظل الناس يشعرون بغضب عظيم بسبب المعاناة الشخصية والعذاب الذى قاسوا ويلاته فى ظل الستالينية . فكل عائلة تقريبا فقدت بعض أفرادها أو أصدقائها خلال عملية تحويل الملكية إلى ملكية جماعية ، أو خلال سنى الإرهاب الأكبر فى الثلاثينيات ، أو أثناء الحرب ، التى زادت أخطاء ستالين فى السياسة الخارجية ، كثيرا من تكاليفها وضحاياها . كانوا يعرفون أن هؤلاء الضحايا

قد اضطهدوا ظلما وعدوانا ، وأن النظام السوفييتى لم يعترف أبدا بمسؤوليته عن مثل تلك الجرائم الفظيعة . كما أدرك الناس أن نوعا جديدا من النظام الطبقى قد ظهر فى هذا المجتمع الذى يزعم خلوه من الطبقات ، وأعنى طبقة موظفى الحزب بمفاسدهم وامتيازاتهم التى لا تقل عن مفاسد رجال العهد البائد وامتيازاتهم ، وإن كانوا أكثر نفاقا بكثير من رجال العهد البائد .

وللتدليل على ذلك لننظر الى استخدام السوفييت فى عهد جورباتشوف لكلمات مثل « التحول الديموقراطى » (Demokratizatsiya) التى ظل جورباتشوف دوما يستخدمها فى تحديده لأهدافه . لقد كان لينين - بطبيعة الحال - يزعم أن الاتحاد السوفييتى قد حقق شكلا من الديموقراطية عن طريق ديكتاتورية الحزب أصدق من الديموقراطيات « الصورية » فى الغرب . ومع ذلك فما من شخص فى الاتحاد السوفييتى اليوم يستخدم عبارة « التحول الديموقراطى » يتوهم انها تعنى أمرا غير الديموقراطية الغربية وليس المركزية اللينينية . كذلك فإن السوفييت اليوم يفهمون كلمة « اقتصادى » (كما فى عبارة « الاعتبارات الاقتصادية » أو « الظروف الاقتصادية المثلى ») على أنها تعنى « الكفاءة » بالمفهوم الذى حددته قوانين العرض والطلب الرأسمالية . أضف إلى ذلك أن الشباب السوفييتى الذى أصابه اليأس نتيجة نوعية الحياة المتدهورة فى الاتحاد السوفييتى ، سيخبرك أن مطمحهم الأوحد هو العيش فى دولة « عادية » ، أى فى ديموقراطية ليبرالية لم تشوهها الايديولوجية الماركسية اللينينية . وقد أخبرتنى صديقة سوفييتية عام ١٩٨٨ أنها وجدت صعوبة كبرى فى إقناع أطفالها بعمل الواجبات المدرسية فى البيت نظرا إلى أن « الكل يعلم » أن الديموقراطية تعنى أن « باستطاعتك أن تفعل ما تريد » .

والأهم من ذلك أن السخط لم يقتصر على ضحايا النظام وإنما تعدّاهم الى المستفيدين منه أيضا . فألكسندر ياكفلوف عضو المكتب السياسى من سنة ١٩٨٦ إلى سنة ١٩٩٠ ومهندس سياسة الجلاسنوست ، وإدوارد شيفرنادزه وزير الخارجية الذى شرح سياسة « الفكر الجديد » ، وبوريس يلتسين رئيس جمهورية روسيا ، كلهم قضوا حياتهم فى قلب جهاز الحزب الشيوعى . فهؤلاء الساسة ، شأن أعضاء كورتيز فرانكو أو الجنرالات الأرجنتينيين واليونانيين الذين تخلوا طواعية عن سلطاتهم ، كانوا يدركون أن ثمة داء عضالا فى قلب النظام السوفييتى ، ووُلّوا مناصب ذات مسئوليات جسيمة حتى يتمكنوا من عمل شىء لعلاج الأمر . ولم تفرض الجهود الإصلاحية فى أواخر الثمانينيات على الاتحاد السوفييتى من الخارج ، رغم أن المنافسة مع الولايات المتحدة أوضحت الحاجة إلى الإصلاح . وإنما جاءت هذه الجهود نتيجة أزمة ثقة فى الداخل انتشرت عدواها فشملت قطاعا واسعا من الصفوة السوفيتية من الجيل السابق .

إن زعزعة شرعية النظام لم يخطط لها مسبقا ولا هى حدثت بين عشية وضحاها . فقد لجأ جورباتشوف فى بادىء الأمر الى استخدام الجلاسنوست وشعار التحول الديموقراطى كأداتين لتعزيز مركزه فى الزعامة ، ثم لتعبئة طاقات المعارضة الشعبية للبيروقراطية الاقتصادية المحصّنة . وهو فى هذا إنما كان يتبع نفس الأساليب التى استخدمها خروتشوف فى الخمسينيات[١٢] . غير أن هذه الخطوات الأولية فى سبيل التحرير السياسى (وهى خطوات

رمزية أكثر منها حقيقية) سرعان ما نمت من تلقاء نفسها وأضحت تغييرات مستهدفة لذاتها . ذلك أن دعوة جورباتشوف الأصلية إلى الجلاسنوست والبيريسترويكا صادفت على الفور هوى في نفوس حشد هائل من المثقفين الذين لم يكونوا في حاجة إلى الاقتناع بعيوب النظام . ثم اتضح أنه ليس ثمة غير مجموعة واحدة من المعايير المتّسقة لتقييم النظام العتيق على ضوئها فتبين للأعين فشله : هذه المعايير هي معايير الديموقراطية الليبرالية ، أي إنتاجية اقتصاد السوق والحرية التي توفرها السياسات الديموقراطية(١٣) .

لقد ثبت خطأ الجميع في حكمهم على الشعب السوفييتي الذي أذله حكامه ، واحتقرته الشعوب الأوروبية الأخرى ، بل واحتقره المثقفون السوفييت أنفسهم الذين رأوه شريكا سلبيا للنظم الاستبدادية . فبعد عام ١٩٨٩ بدأ المجتمع المدني يعيد بناء نفسه على أرض طهرت من الشمولية ، وشكل عشرات الآلاف من التجمعات الجديدة كالاحزاب السياسية ونقابات العمال والصحف والمجلات الجديدة ونوادي البيئة والجمعيات الأدبية والكنائس والجماعات الوطنية وغير ذلك . فليس صحيحا إذن ما قيل عن قبول الشعب السوفيتي لشرعية العقد الاجتماعي الاستبدادي القديم ، حيث إن الغالبية العظمى اقترعت ضد ممثلي الجهاز الشيوعي القديم في كل مناسبة متاحة . وبدا النضج السياسي للشعب الروسي بالأخص حين اختار بوريس يلتسين أول رئيس للجمهورية ينتخب شعبيا ، ولم يختر دجالا شبه فاشي على غرار ميلوسيفيتش في صربيا ، أو ديموقراطيا فاتر الحماس مثل جورباتشوف . كذلك وضح هذا النضج السياسي حين استجاب الشعب الروسي لدعوة يلتسين إلى الدفاع عن مؤسساته الديموقراطية الجديدة ضد انقلاب المحافظين في أغسطس ١٩٩١ . وبذا ثبت أن الروس كشعوب أوروبا الشرقية قبلهم غير خاملين أو مشتتين ، وإنما هم على استعداد للدفاع تلقائيا عن كرامتهم وحقوقهم(١٤) .

وما كانت هذه الفجيعة على نطاق واسع في البنية العقيدية الأساسية للاتحاد السوفييتي لتحدث فجأة . وهو ما يوحي بأن الشمولية كنظام كان فشلها واضحا قبل الثمانينيات بفترة طويلة . والواقع أن بالإمكان تتبع بداية نهاية الشمولية منذ الفترة التالية على وفاة ستالين عام ١٩٥٣ ، حين كف النظام عن اللجوء إلى الإرهاب دون تمييز(١٥) . فبعد ما يسمى بخطاب خروتشوف السري عام ١٩٥٦ وإغلاق معسكرات اعتقال أرخبيل ستالين ، لم يعد بوسع النظام الاعتماد على أساليب القمع المطلق لفرض سياساته ، وأضحى عليه اللجوء أكثر فأكثر إلى الملاطفة والانتخابات والرشوة لإقناع الناس بقبول أهدافه . ولقد كان التحول عن الإرهاب المطلق أمرا حتميا بشكل ما نظرا إلى أنه في ظل نظام ستالين لم يكن بمقدور أي من أفراد الزعامة أنفسهم أن يشعر بالأمان على نفسه : لا قادة جهاز الشرطة مثل ييجوف وبيريا اللذين أُعدما ، ولا وزير خارجيته مولوتوف الذي أرسلت زوجته منفية الى الارخبيل ، ولا خليفته خروتشوف الذي عبر بصورة واضحة عن كيف أن نظرة غير مقصودة من ستالين كانت كافية لإثارة الخوف في نفس عضو المكتب السياسي على حياته . بل ولا ستالين نفسه الذي كان يعيش في خوف دائم من المؤامرات . وبذا أصبح محتما إزالة نظام الإرهاب هذا الذي كان يزعج ممارسيه أنفسهم ، وذلك حين أتاح موت ستالين الفرصة أمام القيادة العليا لإزالته .

وقد أدى قرار النظام السوفييتى بالاحجام عن قتل المواطنين دون تمييز الى تغيير فى ميزان القوى بين الدولة والمجتمع لصالح المجتمع ، وبات النظام منذ ذلك الحين عاجزا عن الإبقاء على تحكمه فى كافة مظاهر الحياة السوفييتية ، ولم يعد بالامكان كذلك سحق مطالب المستهلكين ، أو السوق السوداء ، أو الأجهزة السياسية المحلية ولا التمويه عليها والتلاعب بها . ورغم أن إرهاب الشرطة ظل سلاحا مهما فى يد الدولة ، إلا أنه كثيرا ما كان هذا الإرهاب فى خلفية الصورة فحسب ، غير مستخدم فى الواقع ، ونشأت الحاجة إلى الاستعانة فى نفس الوقت بسياسات أخرى مثل الوعد بتوفير المزيد من السلع الاستهلاكية . ونلاحظ هنا أنه قبل تولى جورباتشوف الحكم كان خُمس إجمالى الناتج القومى تتولاه أو تهربه السوق السوداء ، دون أدنى رقابة من جانب المخططين المركزيين .

وإنه لدليل على ضعف رقابة المركز ظهور عدد من جماعات « المافيا » فى الجمهوريات السوفييتية غير الروسية خلال الستينيات والسبعينيات ، مثل « مافيا القطن » سيئة السمعة التى ازدهرت فى أوزبكستان تحت زعامة رشيدوف سكرتير أول الحزب الشيوعى الذى كانت تحميه علاقة شخصية بالرئيس السوفييتى ليونيد بريجنيف ، وجالينا ابنة بريجنيف ، وزوجها شوربانوف (وهو مسؤول كبير بالشرطة فى موسكو) . وقد تمكن رشيدوف من ترأس امبراطورية بيروقراطية فاسدة لسنوات عديدة . ونجحت هذه العصبة من المسئولين فى تزييف السجلات الخاصة بإنتاج القطن فى أوزبكستان ، وتحويل مبالغ طائلة من الموارد إلى حساباتهم الشخصية فى البنوك ، وتسيير شؤون التنظيم الحزبى المحلى دون أدنى رقابة من موسكو . كذلك انتشرت جماعات المافيا المتنوعة فى مختلف أرجاء المجتمع السوفييتى خلال تلك الفترة ، خاصة فى الجمهوريات غير الروسية ، غير أنها ظهرت أيضا فى مدن مثل موسكو ولينينجراد .

مثل هذا النظام لا يمكن وصفه بالشمولية ، ولا هو حتى مجرد صورة أخرى من الاستبداد كديكتاتوريات أمريكا اللاتينية . وربما كان خير وصف للاتحاد السوفييتى ودول أوروبا الشرقية فى عهد بريجنيف هو وصف فاكلاف هافيل الذى أطلق على هذه الأنظمة اسم « ما بعد الشمولية » ، مشيرا بذلك الى أنه فى حين لم تعد تلك الأنظمة أنظمة بوليسية دموية كتلك التى عرفتها الثلاثينيات والأربعينيات ، فإنها ظلت قائمة فى ظل الممارسات الشمولية السابقة(١٦) . فالشمولية إذن لم تك كافية لقتل فكرة الديموقراطية فى تلك المجتمعات . غير أن تراثها أضعف من قدرتها على تبنى الديموقراطية فيما بعد .

كذلك فشلت الشمولية فى جمهورية الصين الشعبية ودول أوروبا الشرقية . لقد كانت سلطة الحكومة المركزية الصينية فى المجال الاقتصادى (حتى فى عنفوان فترة الستالينية للحزب الشيوعى الصينى) أقل درجة من سلطة الحكومة فى الاتحاد السوفييتى ، حيث إن ما يقرب من ربع النشاط الاقتصادى لم يكن فى أى وقت من الأوقات فى دائرة التخطيط القومى . وحين دشن دينج هسياو بنج البلاد فى طريق الاصلاح الاقتصادى عام ١٩٧٨ ، كان الكثيرون من الصينيين لا يزالون يحملون ذكريات حية عن الأسواق ومنظمى المشروعات فى الخمسينيات ، فلم يكن من

الغريب إذن أن يتمكنوا من استغلال التحرر الاقتصادى فى العقد التالى . ومع استمرار دينج فى الإشادة علنا بماوتسي تونج والماركسية اللينينية ، فقد نجح فى إعادة الملكية الخاصة فى الريف ومن التمكين للاقتصاد الرأسمالي العالمى فى البلاد . وكان تدشين الاصلاح الاقتصادى اعترافا مبكرا ثاقب النظرة من جانب الزعامة الشيوعية بفشل التخطيط المركزى الاشتراكى .

فالدولة الشمولية التى تسمح بنشاط واسع النطاق للقطاع الخاص ، لا يمكن الاستمرار فى تعريفها بأنها شمولية . وقد تمكن المجتمع المدنى فى الصين من فرض نفسه بسرعة كبيرة فى صورة مؤسسات تجارية تلقائية ، ومنظمى مشروعات وجمعيات غير رسمية ... الخ ، وذلك فى جو من الحرية النسبية ساد البلاد في الأعوام ما بين ١٩٧٨ وضرب حركة المطالبة بالديموقراطية فى ١٩٨٩ . وقد حسبت القيادة الصينية أن بوسعها ضمان شرعيتها بأدائها دور العامل على تحديث الصين وإصلاح أحوالها لا دور المدافع عن الأفكار الماركسية التقليدية .

غير أن صعوبة نيل الشرعية كانت في الصين كصعوبتها في الاتحاد السوفييتي . فتحديث الاقتصاد يتطلب انفتاح المجتمع الصينى على الأفكار والتأثيرات الأجنبية ، ونقل السلطة من الدولة إلى المجتمع المدنى . وهو يتيح فرص ظهور الفساد وغيره من الآفات الاجتماعية التى يصعب علاجها فى ظل أنظمة سياسية تأخذ بمبدأ الحزب الواحد ، ويزيد من عدد المثقفين والصفوة ذوى النظرة العالمية فى المدن الكبيرة ممن يؤدون وظيفة الطبقة الوسطى فى المجتمعات الأخرى .

وقد كان أبناء هؤلاء المثقفين والصفوة هم الذين نظموا الاحتجاجات التى بدأت فى ميدان تيانانمن فى إبريل ١٩٨٩ فى ذكرى وفاة هو ياوبانج(١٧) . فهؤلاء الطلبة ، وبعضهم درس فى الغرب واطلع على الممارسات السياسية خارج الصين ، لم يعودوا راضين عن الإصلاح الأعوج الذى يحاوله الحزب الشيوعى الصينى والذى سمح بقدر كبير من الحرية الاقتصادية دون أن يسمح بأى قدر من الحرية السياسية .

وقد ذهب الكثيرون إلى أن احتجاجات الطلبة فى ميدان تيانانمن لم تكن تعبيرا عن مطالبة تلقائية بالمشاركة السياسية بقدر ما كانت انعكاسا لصراع سياسى على سلطة دينج بين جاو زيانج ولى بنج(١٨) . قد يكون ذلك كذلك . فقد كان جاو أكثر تعاطفا مع الطلبة المحتجين من غيره فى القيادة الصينية ، واضطر من أجل إنقاذ نفسه إلى طلب مساندتهم عشية قمع الاحتجاج فى ٤ يونيو(١٩) . غير أن القول بأن الاحتجاجات كانت نتاجا لاستغلال سياسى من القادة لا يعنى أنها لم تكن تعبيرا عن سخط عميق فى المجتمع الصينى على النظام السياسى القائم . كذلك فإن توارث السلطة أمر محفوف بالمخاطر فى كل الأنظمة الشمولية ، حيث يؤدى الافتقار إلى آلية دستورية مقبولة من الجميع تنظم الخلافة ، الى وقوع المتنافسين على الزعامة دوما فى إغراء لعب دور المصلحين كوسيلة للتغلب على منافسيهم . غير أن لعب هذا الدور يؤدى فى الغالبية العظمى من الحالات إلى إطلاق قوى ومواقف جديدة فى المجتمع من عقالها ، تخرج بعد ذلك عن سلطة موجهها .

لقد أصبحت الصين بعد أحداث عام ١٩٨٩ مجرد دولة شمولية آسيوية أخرى ، تفتقر فى الداخل

إلى شرعية معترف بها من قطاع عريض من الصفوة فيها ، خاصة بين الشباب الذى سيرث البلاد في يوم ما ، والذى لا يهتدى بأيديولوجيا واضحة المعالم . ولن يكون الحزب الشيوعى الصينى بعد الآن مثلا أعلى للثوريين فى مختلف بقاع العالم كما كان شأنه في ظل زعامة ماو ، خاصة عند المقارنة بين الصين اليوم وبين دول المنطقة الرأسمالية سريعة النمو .

وفيما يتصل بألمانيا الشرقية ، ظل الكثيرون فى الغرب حتى صيف ١٩٨٩ (وقت بداية أزمة اللاجئين من ألمانيا الشرقية) يذهبون إلى أن الاشتراكية قد ثبتت جذورها فى ذلك القطر وغيره من أقطار شرق أوروبا ، وأن شعوب تلك الأقطار لو قدر لها أن تختار بحرية لاختارت بديلا يساريا « إنسانيا » ، لا هو بالشيوعية ولا الديموقراطية الرأسمالية . وقد ثبت الآن أن هذا القول وهم كبير . ففشل الشمولية فى أوروبا الشرقية حيث فرضت المؤسسات السوفييتية بالقوة على شعوب غير راغبة فيها ، أتى بأسرع مما أتى فشلها فى الاتحاد السوفييتي أو فى الصين . وربما لم يكن ذلك بالأمر المستغرب . فالمجتمع المدنى لم يكن قد دمر فيها تماما (مع اختلاف الدرجة باختلاف الدول) . ففى بولندا مثلا لم تكن الزراعة قد أضحت جماعية كما فى أوكرانيا أو روسيا البيضاء المجاورتين ، كما أن الكنيسة تركت حرة إلى حد كبير . وبالاضافة الى كافة الأسباب التى دفعت الشعب السوفييتى إلى مقاومة القيم الشيوعية ، اسهمت قوة المشاعر القومية المحلية فى الإبقاء على ذكرى مجتمع ما قبل الشيوعية حية فى الأذهان ، وسمحت بإحياء سريع لقيمه عقب اضطرابات أواخر ١٩٨٩ . وما أن أوضح السوفييت أنهم لن يتدخلوا لمساندة حلفائهم المحليين فى أوروبا الشرقية ، حتى بدا وكأن الأمر الوحيد المذهل نتيجة ذلك هو شيوع الفوضى فى جميع الأجهزة الشيوعية فى كافة دول أوروبا الشرقية ، وأنه ما من فرد واحد من الحرس القديم كان على استعداد لرفع إصبع للدفاع عن النظام .

وفى أفريقيا جنوبى الصحراء الكبرى ، فقدت الاشتراكية الافريقية والنظم القوية ذات الحزب الواحد التى قامت فى أعقاب انتهاء الاستعمار ، سمعتها بحلول نهاية الثمانينيات حين أضحت معظم بلدان المنطقة فريسة للانهيار الاقتصادى والحروب الأهلية . وقد كان المصير أشد بشاعة فى الدول ذات الأنظمة الماركسية الصارمة مثل إثيوبيا وأنجولا وموزمبيق . وقد ظهرت أنظمة ديموقراطية فعالة فى بوتسوانا وجامبيا والسنغال وموريشيوس وناميبيا ، فى حين اضطر الحكام المستبدون فى عدد كبير من الدول الافريقية الأخرى إلى الوعد بإجراء انتخابات حرة .

صحيح أن الحكم الشيوعى لا يزال قائماً فى الصين وكوبا وكوريا الشمالية وفييتنام . غير أن تغيرا كبيرا جدا حدث فى مفهوم الشيوعية بعد الانهيار المفاجىء لستة أنظمة شيوعية فى أوروبا الشرقية فيما بين يوليو وديسمبر ١٩٨٩ . فالشيوعية التى كانت فى وقت من الأوقات تصور نفسها على أنها شكل من أشكال الحضارة أرقى وأكثر تقدما من الديموقراطية الليبرالية ، سترتبط فى الأذهان من الآن فصاعدا بدرجة عالية من التخلف السياسى والاقتصادى . ومع استمرار نظم شيوعية فى العالم ، فإن الشيوعية لم تعد تعكس فكرة ديناميكية مغرية . وقد بات من يسمون أنفسهم اليوم بالشيوعيين يجدون أنفسهم فى تراجع مستمر وهم يخوضون معارك قوات المؤخرة الدفاعية

من أجل الحفاظ ولو على جزء من سلطتهم ومراكزهم السابقة . إنهم الآن في وضع لا يحسدون عليه ، وضع المدافع عن نظام اجتماعي عتيق رجعي قد انتهى أوانه منذ زمن بعيد ، شأن انصار الملكية الذين لا يزالون بيننا في القرن العشرين . لقد انتهى الخطر الايديولوجي الذي كانوا يشكلونه على الديموقراطية الليبرالية . وبانسحاب الجيش الأحمر من أوروبا الشرقية يزول معظم الخطر العسكري أيضا .

وفي الوقت الذي كانت الأفكار الديموقراطية تزعزع فيه من شرعية الأنظمة الشيوعية في مختلف أنحاء العالم ، كانت الديموقراطية نفسها تواجه مشكلات عظمى في سبيل توطيد دعائمها . فاحتجاجات الطلبة في الصين سحقها الحزب والجيش ، وألغيت بعد ذلك بعض الاصلاحات الاقتصادية التي كان دينج قد دشنها . كذلك فإن مستقبل الديموقراطية أبعد ما يكون عن وصفه بأنه مستقبل مضمون في جمهوريات الاتحاد السوفييتي الخمس عشرة . وقد شهدت بلغاريا ورومانيا اضطرابات سياسية مستمرة منذ الإطاحة بحكامهما الشيوعيين السابقين . أما يوغوسلافيا فقد عانت من الحرب الأهلية والتحلل . ويبدو أن المجر وتشيكوسلوفاكيا وبولندا وما كان يعرف بألمانيا الشرقية سابقا هي وحدها القادرة على الانتقال إلى ديموقراطية مستقرة واقتصادات السوق في العقد التالي ، رغم أن المشكلات الاقتصادية التي تواجهها هذه الدول ثبت أنها أكبر مما كان يعتقد في الماضي .

وقد ذهب البعض إلى القول بأنه وإن كانت الشيوعية قد ماتت ، إلا أنه سرعان ما ستحل محلها نظم قومية عدوانية متعصبة ، وأنه من السابق لأوانه التهليل لانقضاء عصر الدول القوية ، حيث إنه في البلدان التي تختفي الشمولية الشيوعية فيها ستحل مكانها ببساطة أنظمة استبدادية قومية ، أو ربما فاشية على النمط الروسي أو الصربي . فهذا الجزء من العالم إذن لن يعرف لا السلام ولا الديموقراطية في المستقبل القريب ، وسيكون حسب رأي هذه المدرسة الفكرية ، خطرا على الديموقراطيات الغربية شأن الاتحاد السوفييتي فيما مضى .

غير أننا لن ندهش في الواقع لو أن الدول التي كانت شيوعية في الماضي لم تتحول في سرعة وسهولة إلى نظم ديموقراطية مستقرة . بل إن المدهش حقا هو لو أن هذا حدث بالفعل . فثمة عقبات كأداء يجب التغلب عليها قبل بزوغ فجر الديموقراطيات الناجحة . فالاتحاد السوفييتي القديم مثلا كان عاجزا تماما عن تطبيق الديموقراطية . ولو أنه بلغ درجة من الحرية تسمح بوصفه بانه ديموقراطية حقيقية ، لانقسم على الفور على أساس من القومية والعرق إلى مجموعة من الدول الأصغر . غير أن هذا لا يعني أن الاجزاء المنفردة من الاتحاد السوفييتي - بما فيها الاتحاد الروسي أو أوكرانيا - لن تتمكن من تطبيق الديموقراطية ، وإنما يعني أن تطبيق الديموقراطية يجب أن تسبقه عملية شاقة من الانفصال القومي وهي عملية لن تتم بسرعة ودون إراقة دماء . وقد بدأت هذه العملية مع العودة إلى التفاوض حول اتفاقية للاتحاد بين تسع من جمهوريات الاتحاد السوفييتي الخمس عشرة في ابريل ١٩٩١ ، ثم تطور الوضع بسرعة بعد محاولة الانقلاب الفاشلة في أغسطس .

كذلك فإنه ليس ثمة تناقض بالضرورة بين الديموقراطية وبعض القوميات الجديدة البازغة على الأقل . فمع أنه من غير المرجح تماما أن تقوم ديموقراطيات ليبرالية مستقرة فى أوزبكستان أو طاجيكستان فى المستقبل القريب، فليس هناك من سبب يدعونا إلى الظن أن ليتوانيا أو إستونيا ستكون أقل ليبرالية من السويد أو فنلندا متى ما نالت استقلالها القومى . كذلك فإنه ليس صحيحا أن القوميات الجديدة متى أطلقت من عقالها ستكون بالضرورة توسعية أو عدوانية . فمن أبرز التطورات التى شهدتها أواخر الثمانينيات وحتى أوائل التسعينيات اتجاه التيار العام للقومية الروسية صوب مفهوم « روسيا الصغرى » ، وهو اتجاه لا نلمسه بنفس الدرجة من الوضوح فى فكر الليبراليين من أمثال بوريس يلتسين ، بل ولدى قوميين محافظين من أمثال إدوارد فولودين وفيكتور أستافييف .

وعلينا أن نلزم الحذر فى التمييز بين الظروف الانتقالية والأوضاع الثابتة . ففى أجزاء من الاتحاد السوفييتى وأوروبا الشرقية قد يحل محل الماركسيين اللينينيين ، ديكتاتوريون وقوميون وكولونيلات ذوو اتجاهات شتى ، بل وقد يتمكن الشيوعيون أنفسهم من العودة إلى الحكم فى مناطق معينة . غير أن الأنظمة الشمولية التى يمثلونها ستظل محلية وغير متناسقة ، وسيكون عليهم - شأن الديكتاتوريين العسكريين فى أمريكا اللاتينية - أن يواجهوا فى نهاية المطاف حقيقة أنهم يفتقرون إلى مصدر للشرعية طويل الأمد ، وإلى وسيلة ناجعة لحل المشكلات الاقتصادية والسياسية المزمنة التى سيواجهونها . أما الأيديولوجية المتناسقة الوحيدة التى تتمتع بشرعية على نطاق واسع فى هذا الشطر من العالم فهى الديموقراطية الليبرالية . وإذا كان الكثير من شعوب هذه المنطقة قد لا يحقق الانتقال إلى الديموقراطية خلال هذا الجيل ، إلا أنه من الجائز جدا أن يتحقق هذا فى الجيل التالى . وقد كان انتقال أوروبا الغربية الى الديموقراطية الليبرالية شاقا وطويل الأمد أيضا ، وهو ما لم يحل دون بلوغ كل دولة من دول تلك المنطقة هدفها فى نهاية المطاف .

وقد كان الظن هو أن الشمولية الشيوعية وسيلة لوقف عمليات التطور الاجتماعى الطبيعية والعضوية ، وإبدالها بسلسلة من الثورات المفروضة من علٍ كتدمير صرح الطبقات الاجتماعية القديمة ، والتصنيع السريع ، والزراعة الجماعية . هذا النمط من الهندسة الاجتماعية واسعة النطاق كان يعتقد أنه قد أقام سدا يفصل بين المجتمعات الشيوعية والمجتمعات غير الشمولية ، بالنظر الى الاعتقاد بأن مصدر التغير الاجتماعى هو فى نظام الدولة لا المجتمع . لكن ذلك تعطيلا للقوانين الطبيعية للتحديث الاقتصادى والسياسى التى يراها علماء الاجتماع شائعة فى كل المجتمعات « العادية »(٢٠) . غير أن العمليات الإصلاحية فى الثمانينيات فى كل من الاتحاد السوفييتى والصين أوضحت أمرا بالغ الأهمية بشأن التطور الاجتماعى للانسان حتى لو لم يتحقق النجاح فى مستقبل قريب ، ذلك أنه فى حين عمدت الشمولية الى هدم المؤسسات الظاهرة فى مجتمع ما قبل الثورة فى كل من روسيا والصين ، فإنها فشلت تماما فى تحقيق مطمحها الخاص بخلق إنسان جديد على النمط السوفيتى أو نمط ماوتسى تونج . فإذا بصفوة تطل برأسها فى كل من البلدين فى أعقاب عهدى بريجنيف وماو أشبه ما تكون بالصفوة الغربية ، وعلى مستوى مشابه من النمو الاقتصادى ، وهو ما لم يكن يتوقعه أحد . وقد كان بوسع زبدة تلك الصفوة أن تعجب بالثقافة الاستهلاكية الشائعة

فى أوروبا الغربية وأمريكا واليابان ، وإن لم تستطع أن تتبناها ، مثلما أعجبت بأفكارها السياسية أيضا . ومع احتفاظ شعبى الاتحاد السوفييتى والصين بخصائص عديدة من عصر « ما بعد الشمولية » ، فقد ثبت مع ذلك أن أفرادهما غير مشتتين ، وغير عاجزين عن الاعتماد على أنفسهم ، وغير راغبين فى الخضوع لسلطة ما ، على النحو الذى صورتهم به النظريات الغربية . وقد ثبت بدلا من ذلك ، أنهم راشدون بوسعهم التمييز بين الحقيقة والكذب ، وبين الحق والباطل ، ويسعون شأن غيرهم من الراشدين فى شيخوخة البشرية ، إلى الحصول على اعتراف برشدهم واستقلالهم الذاتى .

- ٤ -

الثورة الليبرالية على النطاق العالمى

« نحن نقف على أعتاب حقبة مهمة ، حقبة اختمار ، عندما تنطلق الروح طفرة واحدة الى الأمام ، تعلو فوق صورتها السابقة ، وتتجلى فى صورة جديدة . إن كل تصوراتنا ومفاهيمنا وقيودنا التى تحكم رباط عالمنا آخذة فى التحلل ، تتبدد مثل رؤى الأحلام . وهاهو ذا طور جديد من أطوار الروح فى سبيله إلى التكوين . وأحرى بالفلسفة ، قبل سواها ، أن تحتفى بظهوره وتقرَّ به بينما الآخرون المعارضون له عن عجز ووهن يتشبثون بأهداب الماضى » .

- ج . ف . ف . هيجل : من محاضرة ألقاها فى ١٨ سبتمبر ١٨٠٦(١) .

قد عرف اليسار الشيوعى واليمين المستبد معا إفلاسا فى الأفكار الجادة القادرة على حماية وتثبيت التلاحم السياسى الداخلى لنظم الحكم القوية ، سواء كانت قائمة على أحزاب مفردة محكمة التنظيم ، أو مستندة إلى عصبة من العسكريين ، أو ديكتاتوريات محورها شخصية الزعيم . وقد كان معنى الافتقار الى السلطة الشرعية أنه كلما واجهت الحكومة المستبدة فشلا فى مجال سياسى معين ، لم يكن بوسع النظام أن يلجأ إلى مبدأ أعلى يحتمى به . وقد شبه البعض الشرعية بنوع من الاحتياطى النقدى . فكل الحكومات ، ديموقراطية كانت أم استبدادية ، تمر بأيام حلوة وأيام مرّة . غير أن الحكومات الشرعية وحدها هى التى تملك ذلك الاحتياطى ، تستعين به فى أوقات الأزمة .

كان ضعف الأنظمة الاستبدادية اليمينية ماثلا فى فشلها فى التحكم فى المجتمع المدنى . فإن كانت قد وصلت إلى الحكم بنوع من التفويض كى تعيد النظام إلى نصابه ، أو كى تفرض « الانتظام فى الحياة الاقتصادية » ، فإن الكثير منها لم يصادف نجاحا أكبر مما لاقته الأنظمة الديموقراطية السابقة عليها فيما يتصل بتشجيع نمو اقتصادى مطرد أو خلق وعى بالنظام الاجتماعى . وأما تلك التى صادفت النجاح فقد ارتدّ كيدها إلى نحرها ، حيث إن المجتمعات التى تربعت على قمتها بدأ أفرادها يشبّون عن الطوق بارتفاع مستوى تعليمهم ومعيشتهم ، وبتحولهم إلى طبقة متوسطة . وإذ بهتت فى الأذهان ذكرى الظروف الطارئة التى بررت فى وقت ما قيام حكومة قوية ، لم تعد تلك المجتمعات مستعدة كما كانت فى الماضى لاحتمال حكم عسكرى .

وقد سعت الحكومات الشمولية اليسارية إلى تجنب هذه المشكلات عن طريق إخضاع المجتمع

المدنى بأسره لسيطرتها ، بما فى ذلك طبيعة تفكير المواطنين . غير أن مثل هذا النظام - فى صورته المثالية المحضة - لا يمكنه البقاء إلا بفضل إرهاب من شأنه فى النهاية أن يهدد الحكام أنفسهم . فإن خفّت وطأة الإرهاب بدأت عملية طويلة المدى من التحلل تفقد أثناءها الدول هيمنتها على جوانب رئيسية معينة فى الحياة المدنية ، وأهمها النظام العقيدى . وحيث إن النظرية الاشتراكية الخاصة بالنمو الاقتصادى كانت قاصرة ، فإن الدولة لا تستطيع منع مواطنيها من إدراك هذه الحقيقة واستنتاج بعد ذلك ما شاءوا من نتائج .

كذلك فإنه ليس بوسع الكثير من الأنظمة الشمولية أن تبقى على حالها بعد أزمة أو أكثر من أزمات الصراع على الخلافة . ففى غياب قواعد للخلافة مقبولة من الجميع ، سيكون أمام أى متنافس طموح على السلطة إغراء إثارة الشك فى النظام كله بدعوته - أثناء صراعه مع منافسيه - إلى إصلاحات جذرية . ذلك أن فرصة الربح بورقة « الإصلاح » فرصة قوية ، لأن السخط على الأنظمة الستالينية شديد فى كل مكان . ولذا فقد استخدم خروتشوف مناهضة الستالينية ضد بريا ومالينكوف ، واستخدمها جورباتشوف ضد منافسيه فى عهد بريجنيف ، واستخدمها جاو زيانج ضد لى بنج المتشدد . وليس من المهم فى الواقع أن نتساءل عما إذا كانت الشخصيات أو الجماعات المتصارعة على السلطة ، ديموقراطية حقا أم لا مادام الصراع على الخلافة يميل إلى الزعزعة من مصداقية النظام القديم بفضحه مثالبه الحتمية . أما القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة التى هى أكثر إخلاصا فى تعلقها بالأفكار الليبرالية ، فقد أطلقت من عقالها وسرعان ما أفلتت من هيمنة أولئك الذين خططوا للإصلاحات المحدودة الأولى .

وقد كان معنى ضعف الدول القوية ، أن الكثير من الأنظمة الاستبدادية السابقة قد أفسحت الطريق الآن أمام الديموقراطية ، وأن دول « ما بعد الشمولية » أصبحت مجرد أنظمة استبدادية إن لم تصبح دولا ديموقراطية . فالاتحاد السوفييتى قد تنازل عن السلطة للجمهوريات المكونة له ، ورغم أن الصين لا تزال ديكتاتورية ، فإن النظام فيها قد فقد هيمنته على قطاعات اجتماعية مهمة . ولم يعد لدى أى من هاتين الدولتين تلك الايديولوجية المتماسكة التى وفرتها لها فى وقت ما الماركسية اللينينية . فالمحافظون المعادون للإصلاح فى الاتحاد السوفييتى يمكن أن يعلقوا على جدران مساكنهم أيقونة أرثوذكسية أو صورة للينين . كما كان مدبرو الانقلاب الفاشل فى أغسطس ١٩٩١ أشبه ما يكونون بقادة انقلاب عسكرى فى دولة من دول أمريكا اللاتينية ، بالنظر إلى ما لعبه ضباط الجيش ومسئولو الشرطة من دور رئيسى فى محاولة الانقلاب .

وإلى جانب أزمة الاستبداد السياسى ، شهد المجال الاقتصادى ثورة أقل حدّة وإن لم تكن أقل أهمية . فأما التطور الذى كان مظهر هذه الثورة وسببها فى آن واحد ، فهو النمو الاقتصادى المذهل لدول فى شرقى آسيا منذ الحرب العالمية الثانية . ولم يقتصر هذا النجاح على دول بدأت عملية التحديث مبكرا مثل اليابان ، وإنما اتسع نطاقه حتى شمل فيما بعد كل الدول الآسيوية المستعدة لتبنى مبادىء السوق والاندماج الكامل فى النظام الاقتصادى الرأسمالى العالمى . وكان معنى نجاحها أن الدول الفقيرة التى لا تملك من الموارد غير العمل الدائب لسكانها يمكنها أن تستفيد من

انفتاح النظام الاقتصادى الدولى وأن تخلق لنفسها قدرا من الثروات الجديدة التى لم تكن لتحلم بها ، وهو ما من شأنه أن يضيق الفجوة بسرعة بينها وبين الدول الكبرى الرأسمالية الأكثر رسوخا فى أوروبا وأمريكا الشمالية .

وقد راقبت دول العالم باهتمام المعجزة الاقتصادية فى شرقى آسيا ، وكان أكثرها اهتماما بها دول الكتلة الشيوعية . والواقع أن الأزمة الشيوعية الأخيرة بدأت ، بوجه من الوجوه ، حين أدركت الزعامة الصينية أن الدول الرأسمالية الآسيوية قد خلّفت الصين وراءها ، وأن التخطيط المركزى الاشتراكى قد حكم على الصين بالتخلف والفقر . وقد أدت الإصلاحات الليبرالية الصينية فيما بعد إلى مضاعفة إنتاج الغلال فى خمس سنوات ، ووفرت دليلا جديدا على قوة مبادىء السوق . وقد استوعب الاقتصاديون السوفييت بعد ذلك دروس الدول الآسيوية ، وهم الذين يدركون عدم فعالية التخطيط المركزى وما أدى إليه من إهدار رهيب لثروة بلادهم . أما شعوب أوروبا الشرقية فكانت أقل حاجة إلى استيعاب هذه الدروس ، إذ كانت تفهم على نحو أفضل من الشيوعيين الآخرين كيف أن فشلها فى الوصول الى مستوى المعيشة السائد لدى إخوانها من الشعوب الأوروبية فى الغرب ، هو نتيجة النظام الاشتراكى الذى فرضه عليها السوفييت بعد الحرب .

بيد ان المراقبين للمعجزة الاقتصادية فى شرقى آسيا لم يكونوا كلهم من الكتلة الشيوعية . فقد حدث تغير مذهل فى الفكر الاقتصادى فى أمريكا اللاتينية أيضا(٢) . ففى الخمسينيات ، حين كان الاقتصادى الأرجنتينى راءول بريبيش رئيسا للجنة الاقتصادية التابعة للأمم المتحدة والمعنية بأمريكا اللاتينية ، شاعت نسبة التخلف فى أمريكا اللاتينية ، بل وفى كل العالم الثالث ، إلى النظام الرأسمالى العالمى ، وقيل وقتها إن بناة الاقتصاد الأوَل فى أوروبا وأمريكا إنما أقاموا بناء الاقتصاد العالمى على أسس موافقة لمصالح دولهم ، وحكموا على من تلاهم بأن يكونوا فى مركز التبعية لهم باعتبارهم موردين للمواد الخام . غير أن هذا المفهوم تغير تماما بحلول أوائل التسعينيات . فالرئيس كارلوس ساليناس دى جورتارى فى المكسيك ، والرئيس كارلوس منعم فى الأرجنتين ، والرئيس فرناندو كولور دوميللو فى البرازيل ، سعوا جميعا إلى إنجاز برامج واسعة النطاق من التحرر الاقتصادى عقب توليهم السلطة ، وتقبلوا فكرة الحاجة الى التنافس فى السوق ، وإلى الانفتاح على الاقتصاد العالمى . وقد كانت شيلى سابقة عليهم فى تطبيق المبادىء الاقتصادية الحرة فى ظل نظام بينوشيه فى الثمانينيات ، بحيث أضحى اقتصادها (بعد أن تخلصت من ديكتاتورية بينوشيه ، وحل مكانه الرئيس باتريشيو ألوين) أفضل اقتصاد فى أمريكا الجنوبية . وقد كانت نقطة البداية عند هؤلاء الزعماء الجدد المنتخبين على أسس ديموقراطية هى أن التخلف ليس ناجما عن الظلم اللصيق بالرأسمالية ، بقدر ما هو ناجم عن عدم تطبيق بلادهم فى الماضى للرأسمالية بدرجة كافية . وقد أضحى التوسع فى نشاط القطاع الخاص وإطلاق حرية التجارة الشعارين الجديدين اللذين حلا محل شعارى التأميم والاستغناء عن الواردات . وأما الفكر الماركسى المتزمت لدى مثقفى أمريكا اللاتينية فقد لقى تحديا متزايدا من جانب كتّاب مثل هيرناندو دو سوتو ، وماريو فارجاس لوزا ، وكارلوس رانجيل ، ممن تمكنوا من إقناع شطر هام من الناس بأفكارهم الاقتصادية الليبرالية الموافقة لمقتضيات السوق .

وإذ تقترب البشرية من نهاية الألف الثانية بعد الميلاد ، نتبين أن الأزمة المزدوجة فى الشمولية وفى التخطيط المركزى الاشتراكى لم تترك غير متنافس واحد فى حلبة المصارعة ، باعتباره الأيديولوجيا التى يمكن أن يقتنع العالم كله بصلاحيتها ، ألا وهى الديموقراطية الليبرالية ، ومبدأ الحرية الفردية وسيادة الشعب . إن مبدأى الحرية والمساواة اللذين أشعلا فى البداية الثورتين الفرنسية والأمريكية ، يؤكدان بعد مائتى عام ليس فقط رسوخهما ، بل وقدرتهما على الانطلاق فى حيوية من جديد(٣) .

ومع الارتباط الوثيق بين الليبرالية والديموقراطية فإنهما مفهومان مستقلان . إذ يمكن ببساطة تعريف الليبرالية السياسية بأنها قاعدة قانونية تعترف بحريات وحقوق معينة للفرد غير خاضعة لسيطرة الحكومة . ومع أن ثمة تعريفات متنوعة عديدة للحقوق الأساسية ، فإننا سنستخدم منها التعريف الوارد فى كتاب لورد برايس الشهير عن الديموقراطية والذى يقصر هذه الحقوق على ثلاثة : الحقوق المدنية ، « أى تحرير شخص المواطن وممتلكاته من سيطرة الحكومة » ، والحقوق الدينية ، « أى السماح بحرية التعبير عن الآراء الدينية وممارسة العبادة » ، وما يسميه بالحقوق السياسية ، « أى تحرير المواطن من سيطرة الحكومة فى الأمور التى لا يبدو بوضوح أنها تؤثر فى صالح المجتمع كله تأثيرا يحتم تدخل الدولة » . وتتضمن هذه الحقوق الأخيرة حرية الصحافة باعتبارها حقا أساسيا(٤) . وقد كان من عادة الدول الاشتراكية أن تؤكد الحاجة إلى الاعتراف بحقوق اقتصادية متنوعة من المرتبة الثانية أو الثالثة مثل الحق فى العمل أو المسكن أو الرعاية الصحية . ومشكلة هذه القائمة الموسعة هى أن ضمان تلك الحقوق لا يتفق تماما مع حقوق أخرى مثل حق التملك وحق التبادل التجارى الحر . وسنلتزم فى تعريفنا بقائمة برايس للحقوق وهى الأكثر ايجازا واتساقا مع التقاليد ، ومع الحقوق الواردة فى ميثاق الحقوق الأمريكى .

أما الديموقراطية فهى الحق المعترف به من الجميع لكافة المواطنين فى أن يكون لهم نصيب فى السلطة السياسية ، أى حق كافة المواطنين فى الاقتراع والمشاركة فى النشاط السياسى . ويمكن اعتبار حق المشاركة فى السلطة السياسية حقا ليبراليا آخر (بل هو أهم الحقوق الليبرالية) . ولهذا السبب كانت الليبرالية وثيقة الصلة تاريخيا بالديموقراطية .

ولكى نحكم على دولة ما بأنها ديموقراطية أو غير ديموقراطية سنستخدم تعريفا شكليا صارما للديموقراطية . فالدولة تكون ديموقراطية إن هى أعطت شعبها حق اختيار حكومته فى انتخابات دورية متعددة الأحزاب سرية الاقتراع(٥) ، على أساس من حق الاقتراع العام والمتكافىء للمواطنين البالغين(٦) . صحيح أن الديموقراطية الشكلية وحدها لا تضمن دائما تكافؤ الاشتراك والحقوق . فقد تتلاعب الصفوة فى الاجراءات الديموقراطية ، وقد لا تعكس هذه الاجراءات دائما إرادة الشعب ومصالحه الحقيقية . غير أننا متى تركنا التعريف الشكلى ، فإنما نتيح الفرصة لاحتمال الإساءة بغير حدود للمبدأ الديموقراطى . وفى قرننا هذا شن أكبر أعداء الديموقراطية هجوما على الديموقراطية « الشكلية » باسم الديموقراطية « الحقيقية » . وهذا هو التبرير الذى استخدمه لينين والحزب البلشفى حين حلا الجمعية التأسيسية الروسية وأعلنا ديكتاتورية الحزب التى زعما أنها ستحقق الديموقراطية الحقيقية « باسم الشعب » . أما الديموقراطية الشكلية فتوفر ضمانات حقيقية

من المؤسسات ضد الديكتاتورية ، وهى الأجدر بأن تسفر فى النهاية عن ديمقراطية « حقيقية » .

ورغم أن الليبرالية والديموقراطية متلازمتان فى العادة ، فإنه يمكن نظريا الفصل بينهما . فمن الممكن أن تكون الدولة ليبرالية دون أن تكون بالضرورة ديموقراطية ، كما فى حالة بريطانيا فى القرن الثامن عشر إذ كانت ثمة قائمة عريضة من الحقوق - منها حقوق امتياز كحق الانتخاب - يحميها القانون ، لصالح صفوة اجتماعية محدودة ويتكرها على غيرهم . كذلك فإنه من الممكن أن تكون الدولة ديموقراطية دون أن تكون ليبرالية ، أى دون أن تحمى حقوق الأفراد والأقليات . وخير مثال على ذلك الجمهورية الإسلامية فى إيران اليوم ، التى تجرى فيها انتخابات بصورة منتظمة ، وهى انتخابات نظيفة نسبيا بمقاييس العالم الثالث ، مما يجعل البلاد اكثر ديموقراطية منها فى زمن الشاه . ومع ذلك فإن إيران الإسلامية ليست دولة ليبرالية ، إذ ليس فيها ضمانات لحرية التعبير ، أو الاجتماع ، ثم بالأخص حرية العقيدة الدينية . ولا تحمى سيادة القانون أبسط حقوق المواطنين الايرانيين ، وهو وضع أشد سوءا بالنسبة للأقليات العرقية والدينية فى إيران .

والليبرالية فى جانبها الاقتصادى هى الاعتراف بالحق فى ممارسة النشاط الاقتصادى والتبادل الاقتصادى الحرّين على أساس الملكية الخاصة وقوانين السوق . وحيث إن كلمة « الرأسمالية » قد اكتسبت عبر السنين دلالات عديدة مستهجنة ، فقد أضحى من المألوف الآن استبدالها بتعبير « اقتصادات السوق الحرة » . والتعبير بديل مقبول لعبارة الليبرالية الاقتصادية . والواضح أن ثمة تفسيرات ممكنة عديدة لهذا التعريف الفضفاض نسبيا لليبرالية الاقتصادية ، وهى تفسيرات تتدرج من الولايات المتحدة فى عهد رونالد ريجان وبريطانيا فى عهد مرجريت ثاتشر إلى الديموقراطيات الاشتراكية فى اسكندناوه ونظامى المكسيك والهند اللذين تلعب الدولة فيهما دورا أكبر نسبيا . وفى كل الدول الرأسمالية المعاصرة نجد قطاعا عاما عريضا ، كما أن معظم الدول الاشتراكية قد سمحت بقدر من النشاط الاقتصادى الخاص . لذا فقد ثار جدل كبير حول النقطة التى يصبح عندها القطاع العام من الكبر بحيث يجرّد الدولة من صفة الليبرالية . وقد يكون من الأجدى ، بدلا من محاولة تحديد نسبة مئوية معينة ، أن ننظر فى الموقف الذى تتبنّاه الدولة من حيث المبدأ تجاه شرعية الملكية الخاصة والمشروعات الخاصة . فالدول التى تعارض هذه الشرعية أو تقوم على مبادىء أخرى (مثل « العدالة الاقتصادية ») غير مؤهلة لأن توصف بالليبرالية .

ولم تؤد الأزمة الراهنة فى الشمولية بالضرورة إلى ظهور أنظمة ديموقراطية ليبرالية ، كما أنه لا يمكن القول بأن كل الديموقراطيات الجديدة التى ظهرت مؤخرا آمنة من الأخطار . فالدول الديموقراطية الجديدة فى أوروبا الشرقية تواجه تحولات قاسية فى اقتصاداتها ، فى حين نجد الديموقراطيات الجديدة فى أمريكا اللاتينية فريسة لميراث رهيب من سوء الإدارة الاقتصادية الذى عرفته فى ماضيها . كذلك فإن الدول النامية بسرعة فى شرقى آسيا - مع اقتصادها الحر - لم تقبل بعد تحدى الليبرالية السياسية . وظلت مناطق معينة مثل الشرق الأوسط بعيدة نسبيا عن تأثير الثورة الليبرالية(٧) . كما أنه من المحتمل أن نتخيل دولا مثل بيرو والفلبين وقد عادت إلى نوع ما من الديكتاتورية تحت وطأة المشكلات الساحقة التى تواجهها .

غير أن القول بحدوث نكسات وخيبة أمل خلال عملية تطبيق الديموقراطية ، أو القول بأن النجاح لن يكون من نصيب كل من يطبق اقتصاد السوق ، لا ينبغى أن يحوّل انتباهنا عن النمط الأوسع الذى يشهده تاريخ البشرية الآن . ذلك أن عدد الخيارات المتاحة أمام الدول فى تحديدها لكيفية تنظيم نفسها سياسيا واقتصاديا ، يتناقص بمرور الزمن ، فمن بين الأنماط المختلفة للأنظمة التى ظهرت عبر تاريخ الانسانية ، (من الملكيات والأرستوقراطيات ، إلى الحكومات الدينية الخاضعة لرجال الدين ، الى الديكتاتوريات الفاشية والشيوعية فى قرننا هذا) ، نجد أن الشكل الوحيد للحكومة الذى بقى ثابتا لم يمس حتى نهاية القرن العشرين ، هو الديموقراطية الليبرالية .

وبعبارة أخرى فإن الذى خرج ظافرا ليست هى الممارسة الليبرالية بقدر ما كان الظفر للفكرة الليبرالية . ومعنى هذا أن شطرا عظيما من العالم اليوم لا يرى ايديولوجية واحدة يمكن أن تدعى لنفسها صفة العالمية ، وأنها فى وضع يؤهلها لتحدى الديموقراطية الليبرالية ؛ كما أنه لا يرى مبدأ عالميا للشرعية غير مبدأ سيادة الشعب . فمع بداية هذا القرن انهزمت النظم الملكية بشتى أنواعها إلى حد كبير . وقد تبددت سمعة الفاشية والشيوعية اللتين كانتا حتى الآن المنافستين الرئيسيتين للديموقراطية الليبرالية . فإن لم تنجح الديموقراطية فى فرض نفسها فى الاتحاد السوفييتى (أو الدول التى خلفته) ، وإن ارتدت بيرو أو الفلبين إلى شكل من أشكال الاستبداد ، فإن من الأرجح أن يكون المنتصر على الديموقراطية هو كولونيل أو بيروقراطى يزعم أنه لا يتحدث إلا باسم شعب روسيا أو بيرو أو الفلبين . فحتى غير الديموقراطيين سيضطرون إلى الحديث بلغة الديموقراطية من أجل تبرير خروجهم على المعيار العالمى الأوحد .

صحيح أن الإسلام يشكل ايديولوجيا متسقة ومتماسكة شأن الليبرالية والشيوعية ، وأن له معاييره الأخلاقية الخاصة به ونظريته المتصلة بالعدالة السياسية والاجتماعية . كذلك فإن للإسلام جاذبية يمكن أن تكون عالمية ، داعيا إليه البشر كافة باعتبارهم بشرا لا مجرد أعضاء فى جماعة عرقية أو قومية معينة . وقد تمكن الاسلام فى الواقع من الانتصار على الديموقراطية الليبرالية فى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامى ، وشكل بذلك خطرا كبيرا على الممارسات الليبرالية حتى فى الدول التى لم يصل فيها الى السلطة السياسية بصورة مباشرة . وقد تلا نهاية الحرب الباردة فى أوروبا على الفور تحدى العراق للغرب ، وهو ما قيل (عن حق أو عن غير حق) إن الاسلام كان أحد عناصره(٨) .

غير أنه بالرغم من القوة التى أبداها الإسلام فى صحوته الحالية ، فبالإمكان القول إن هذا الدين لا يكاد يكون له جاذبية خارج المناطق التى كانت فى الأصل إسلامية الحضارة . وقد يبدو أن زمن المزيد من التوسع الحضارى الإسلامى قد ولى . فإن كان بوسع الإسلام أن يكسب من جديد ولاء المرتدين عنه ، فهو لن يصادف هوى فى قلوب شباب برلين ، أو طوكيو ، أو موسكو . ورغم أن نحو بليون نسمة يدينون بدين الاسلام ، (أى خمس تعداد سكان العالم) ، فليس بوسعهم تحدى الديموقراطية الليبرالية فى أرضها على المستوى الفكرى(٩) . بل إنه قد يبدو أن العالم الإسلامى أشد عرضة للتأثر بالأفكار الليبرالية على المدى الطويل من احتمال أن يحدث العكس ، حيث إن

مثل هذه الليبرالية قد اجتذبت إلى نفسها أنصارا عديدين وأقوياء لها من بين المسلمين على مدى القرن ونصف القرن الأخيرين . والواقع أن أحد أسباب الصحوة الأصولية الراهنة هو قوة الخطر الملموس من جانب القيم الغربية الليبرالية على المجتمعات الإسلامية التقليدية .

ونواجه نحن الذين نعيش فى ظل ديموقراطيات ليبرالية مستقرة ذات تاريخ طويل ، وضعا غير عادى . ففى زمن أجدادنا ، كان بوسع الكثيرين من المتعقلين أن يتنبأوا بمستقبل اشتراكى زاهر ، تلغى فيه الملكية الخاصة والرأسمالية ، وتنتهى فيه السياسة نفسها على نحو ما . أما اليوم فنحن على العكس منهم نجد صعوبة فى تخيل عالم أفضل بكثير من عالمنا ، أو تخيل مستقبل ليس ديموقراطيا ورأسماليا فى أساسه . صحيح أنه بالوسع داخل هذا الإطار أن نجرى تحسينات عديدة : كتوفير المأوى لمن لا مأوى لهم ، وضمان الفرص للأقليات والنساء ، والارتقاء بروح التنافس ، وخلق وظائف جديدة . ويمكننا أيضا أن نتخيل مستقبلا للعالم هو أسوأ بكثير من وضع العالم الآن ، يعود فيه التعصب القومى أو العرقى أو الدينى ، أو تعم فيه الحروب أو تنهار الأحوال البيئية . غير أنه ليس بوسعنا أن نتخيل عالما هو فى جوهره مختلف عن العالم الراهن وأفضل حالا فى نفس الوقت . صحيح أن عصورا أخرى، هى دوننا من حيث الفكر ، ظنت نفسها أنها هى ايضا أزهى العصور . غير أننا إنما نصل الى هذه النتيجة بعد أن جربنا لأمد طويل بدائل كنا نحسب أنها بالضرورة خير من الديموقراطية الليبرالية(١٠) .

وتدعونا هذه الحقيقة الواقعة ، وكذا سعة انتشار الثورة الليبرالية العالمية الراهنة إلى إثارة السؤال التالى : هل نحن نشهد مجرد نمو وقتى لفرص الديموقراطية الليبرالية ، أم أن ثمة نمطا ما (أطول أمدا) للتنمية ، يحدث تأثيره ، وسيقود كافة الدول فى نهاية المطاف صوب الديموقراطية الليبرالية ؟

من المحتمل طبعا أن يكون الاتجاه الراهن صوب الديموقراطية ظاهرة دورية . ولسنا فى حاجة لأكثر من إلقاء نظرة على أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات حين كانت الولايات المتحدة تمر بأزمة ثقة فى نفسها نتيجة تورطها فى حرب فييتنام وفضيحة ووترجيت . وقد وقع الغرب فى مجموعه فى أزمة اقتصادية من جراء الحظر الذى فرضته الأوبيك على تصدير النفط . كذلك أطيح بمعظم الديموقراطيات فى أمريكا اللاتينية فى سلسلة من الانقلابات العسكرية ، وكانت الأنظمة غير الديموقراطية أو المعادية للديموقراطية تبدو منتعشة فى مختلف بقاع العالم ، من الاتحاد السوفييتى وكوبا وفييتنام ، إلى المملكة العربية السعودية وإيران وجنوب أفريقيا . فأى سبب إذن يدعونا إلى أن نتوقع ألا يتكرر الوضع الذى ساد فى السبعينيات ، أو أن يحدث ما هو أسوأ ويتكرر الوضع الذى ساد فى الثلاثينيات حين احتدم صراع الأيديولوجيات المعادية فى شراسة للديموقراطية ؟

ألا يمكن أيضا أن نذهب إلى أن الأزمة الراهنة للنظم الاستبدادية هى دورة أو تلاق نادر الحدوث لكواكب سياسية لن يتكرر على مدى المائة سنة القادمة ؟ ذلك أن أية دراسة متأنية للسبل المختلفة التى سلكها الانتقال عن الاستبداد فى السبعينيات والثمانينيات ستكشف عن سيل من الدروس الخاصة بالطبيعة العارضة لهذه الأحداث . وكلما زادت معرفتنا بدولة معينة ، زاد إدراكنا لفوضى الأحوال

الخارجية الطارئة التي تميز تلك الدولة عن جيرانها ، والظروف التي تبدو عارضة والتي أسفرت عن قيام الديموقراطية[11] . لقد كان من المحتمل أن تسير الأمور على نحو آخر تماما . كان يمكن للحزب الشيوعي البرتغالي أن ينتصر في انتخابات عام ١٩٧٥ . وكان من الجائز ألا يلعب الملك خوان كارلوس في أسبانيا دورا حاذقاً معتدلا فلا تتمخض الفترة الانتقالية عن نظام ديموقراطي . فالأفكار الليبرالية ليست ذات قوة مستقلة عن البشر الذين يطبقونها . ولو أن أندروبوف أو تشيرنينكو عاش مدة أطول ، أو أن جورباتشوف نفسه كان ذا شخصية مختلفة ، لتغير مجرى الأحداث في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية خلال الفترة ما بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩١ . فإن اتبعنا « الموضة » الراهنة في العلوم الاجتماعية ، وجدنا ما يغري بالقول إن ثمة عوامل سياسية لا يمكن التنبؤ بها (كالزعامة أو الرأي العام) تتحكم في عملية تطبيق الديموقراطية وتضمن أن تكون كل حالة فريدة من نوعها ، سواء من حيث المسار أو النتيجة .

غير أننا لو دققنا النظر في مجرى التاريخ كله لا في السنوات الخمس عشرة الماضية وحدها ، لبدا لنا أن الديموقراطية الليبرالية تحتل وضعا متميزا . فإن كانت ثمة دورات في حظوظ الديموقراطية في العالم ، فقد كان ثمة أيضا اتجاه علماني ملموس صوب الديموقراطية . ويوضح لنا الجدول التالي هذا النمط عبر السنين :

الديموقراطيات الليبرالية في شتى أنحاء العالم[12]

	١٧٩٠	١٨٤٨	١٩٠٠	١٩١٩	١٩٤٠	١٩٦٠	١٩٧٥	١٩٩٠
الولايات المتحدة	×	×	×	×	×	×	×	×
كندا			×	×	×	×	×	×
سويسرا	×	×	×	×	×	×	×	×
بريطانيا العظمى		×	×	×	×	×	×	×
فرنسا	×		×	×		×	×	×
بلجيكا		×	×	×		×	×	×
هولندا		×	×	×		×	×	×
الدنمارك			×	×		×	×	×
بيدمونت / إيطاليا			×	×		×	×	×
أسبانيا								×
البرتغال								×
السويد			×	×	×	×	×	×
النرويج				×		×	×	×
اليونان	×		×			×		×

	١٧٩٠	١٨٤٨	١٩٠٠	١٩١٩	١٩٤٠	١٩٦٠	١٩٧٥	١٩٩٠
النمسا				×		×	×	×
ألمانيا (الغربية)				×		×	×	×
ألمانيا (الشرقية)				×				×
بولندا				×				×
تشيكوسلوفاكيا				×				×
المجر								×
بلغاريا								×
رومانيا								×
تركيا						×	×	×
لاتفيا								×
ليتوانيا								×
إستونيا								×
فنلندا				×	×	×	×	×
أيرلندا					×	×	×	×
أستراليا				×	×	×	×	×
نيوزيلاندا				×	×	×	×	×
شيلى			×	×		×		×
الأرجنتين			×	×				×
البرازيل						×		×
أوروجواى				×	×	×		×
باراجواى								×
المكسيك					×	×	×	×
كولومبيا				×	×	×	×	×
كوستاريكا				×	×	×	×	×
بوليفيا						×		×
فنزويلا						×	×	×
بيرو						×		×
إكوادور						×		×
سلفادور						×		×
نيكاراجوا								×
هندوراس								×

	١٧٩٠	١٨٤٨	١٩٠٠	١٩١٩	١٩٤٠	١٩٦٠	١٩٧٥	١٩٩٠
جامايكا							×	×
جمهورية الدومينيكان								×
ترينداد							×	×
اليابان						×	×	×
الهند						×	×	×
سرى لانكا						×	×	×
سنغافورة							×	×
كوريا الجنوبية								×
تايلاند								×
الفلبين						×		×
موريشيوس								×
السنغال							×	×
بوتسوانا								×
ناميبيا								×
بابوا غينيا الجديدة								×
إسرائيل						×	×	×
لبنان						×		
المجموع	٣	٥	١٣	٢٥	١٣	٣٦	٣٠	٦١

يوضح هذا الجدول إذن أن نمو الديموقراطية لم يكن مطردا ولا فى اتجاه واحد . فعدد الديموقراطيات فى أمريكا اللاتينية كان عام ١٩٧٥ أقل منه في عام ١٩٥٥ ، وكان العالم فى مجموعه عام ١٩٤٠ ، أقل ديموقراطية منه فى عام ١٩١٩ . ففترات الصحوة الديموقراطية كانت تتخللها انقطاعات ونكسات كبيرة كتلك التى تمثلها النازية والستالينية . ومع ذلك ، فإن كافة هذه التقلبات أصيبت هى نفسها فيما بعد بتقلبات عكست اتجاهها ، مما أدى بمضى الوقت إلى نمو عام وضخم فى عدد الديموقراطيات فى مختلف أنحاء العالم . أضف إلى ذلك أن نسبة سكان العالم الذين يحيون فى ظل نظم حكم ديموقراطية ستزيد زيادة حاسمة لو أن الاتحاد السوفييتى أو الصين طبقا الديموقراطية خلال الجيل التالى ، بشكل كامل أو جزئى . والواقع أن نمو الديموقراطية الليبرالية ورفيقتها الليبرالية الاقتصادية كان أهم ظاهرة سياسية كبيرة فى السنوات الأربعمائة الماضية .

صحيح أن الديموقراطيات كانت نادرة نسبيا فى التاريخ البشرى ، بل وكانت من الندرة بحيث

لم يكن لها وجود أصلا فى أية دولة فى العالم قبل عام ١٧٧٦ . ولا نستثنى من حكمنا هذا الديموقراطية الأثينية فى زمن بركليز حيث إنها لم تكن تحترم دائما حقوق الفرد(١٣) . فإن أحصينا عدد السنين التى شهدت إنتاج المصانع وشهدت السيارات والمدن ذات الملايين من السكان ، وجدناه عددا ضئيلا أيضا بالمقارنة بالعهود بالغة الطول التى عرفت ممارسات مثل الرق ، والملكيات الوراثية ، وزيجات الأسر الحاكمة . غير أن المهم فى الأمر ليس كثرة الحدوث وطول الأمد ، بقدر ما هو الاتجاه العام . ففى العالم المتقدم ، لا يزيد احتمال عودة نظام الرق ، على احتمال اختفاء المدن والسيارات فى المستقبل القريب .

مع هذه الخلفية إذن يكتسب الطابع العالمى الملحوظ للثورة الليبرالية الراهنة أهمية خاصة . فهو يشكل دليلا جديدا على أن ثمة اتجاها أساسيا يفرض على المجتمعات البشرية كلها نمطا واحدا فى تطورها ، هو بإيجاز بمثابة تاريخ عالمى للبشرية متجه صوب الديموقراطية الليبرالية . ولا يمكن إنكار وجود القمم والوهاد فى مثل هذا التطور . غير أن الإشارة إلى فشل الديموقراطية الليبرالية فى هذه الدولة أو تلك ، أو حتى فى منطقة بأكملها من العالم ، كدليل على الضعف العام فى الديموقراطية ، إنما يدل على قصور شديد فى الفكر . فالدورات والانقطاعات فى حدّ ذاتها ليست متناقضة مع تاريخ غائى وعالمى ، تماما كما أن الدورات التجارية لا تتنافى مع احتمال نمو اقتصادى طويل الأمد .

ولا يقل فى الأهمية عن تزايد عدد الديموقراطيات ، قدرة الحكومة الديموقراطية على الانتشار من معقلها الأصلى فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية إلى بقاع أخرى من العالم لا تشارك هاتين المنطقتين فى التقاليد السياسية والدينية والحضارية ، وإحرازها تقدما ملموسا فى تلك البقاع . وقد كان يقال فى الماضى إن ثمة تقاليد أيبيرية واضحة هى تقاليد « استبدادية ، أبوية ، كاثوليكية ، طبقية ، تضامنية ، وشبه إقطاعية ، من قمة رأسها إلى اخمص قدميها »(١٤) . وبالتالى فقد كان تطبيق معايير الديموقراطية الليبرالية السائدة فى أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة على أسبانيا أو البرتغال أو دول أمريكا اللاتينية ، يعتبر من قبيل التعالى العنصرى أو الدوران حول الذات الاثنية(١٥) . ومع ذلك فإن هذه المعايير العالمية للحقوق هى نفسها التى تلتزم بها الشعوب الأيبيرية ، مع ملاحظة أن أسبانيا والبرتغال قد أضحتا منذ منتصف السبعينيات دولتين ديموقراطيتين مستقرتين مرتبطتين ارتباطا وثيقا بأوروبا المتجهة صوب الوحدة الاقتصادية . وهذه المعايير نفسها نجدها مقبولة ومفهومة لدى شعوب أمريكا اللاتينية ، وأوروبا الشرقية ، وآسيا ، والكثير من مناطق العالم الأخرى أيضا . وقد يوحى هذا النجاح للديموقراطية فى مناطق متباينة وبين شعوب كثيرة مختلفة بأن مبادىء الحرية والمساواة التى تقوم عليها لم تظهر مصادفة ولا هى من نتاج تعصب عنصرى ، وإنما هى فى حقيقتها اكتشافات لطبيعة الانسان باعتباره انسانا ، لاتتضاءل صحتها بل تزداد اتضاحا بازدياد عالمية نظرتنا .

وسؤالنا عما إذا كان ثمة تاريخ عالمى للبشرية يأخذ فى اعتباره تجارب كافة العصور وكافة الشعوب ، ليس سؤالا جديدا . فالسؤال قديم جدا وإن كانت الأحداث الأخيرة تضطرنا إلى إعادة

طرحه من جديد . وقد كانت أكثر محاولات كتابة تاريخ عالمى جدية ومنطقية ، ترى ، ومنذ البداية ، أن المحور الرئيسى للتاريخ هو نمو الحرية . فليس التاريخ سلسلة عمياء من الأحداث ، وإنما هو كلُّ ذو مغزى نمت فيه أفكار البشر حول طبيعة النظام السياسى والاجتماعى العادل ومضى بها الى غايتها . فإن كنا اليوم قد بلغنا مرحلة لا نستطيع معها أن نتخيل عالما شديد الاختلاف عن عالمنا ، أو طريقة ظاهرة وواضحة يصبح المستقبل بها أفضل بكثير مما نحن فيه ، فعلينا أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار احتمال أن يكون التاريخ قد بلغ نهايته .

وعلى ذلك فإن الجزء الثانى من الكتاب سيتناول مسألة ما إذا كان من المصلحة ، ونحن فى نهاية القرن العشرين ، أن نتخلى عن تشاؤمنا المكتسب ، وأن نعيد النظر فى موضوع إمكان كتابة تاريخ عالمى للبشرية .

الجزء الثانى

شيخوخة الجنس البشرى

- ٥ -

محاولة لكتابة تاريخ عالمى

« لم يحدث قط ، حتى فى الأحلام ، أن حلّقت المخيلة التاريخية فى أجواء أعلى مما بلغته اليوم . فتاريخ الإنسان هو مجرد استمرار لتاريخ الحيوان والنبات . وبوسع مؤرخ العالم أن يجد آثارا من ذاته حتى فى الأعماق السفلى للبحر ، فى المادة الغروية الحية . وهو يقف مشدوها إذ يتأمل المسافة الشاسعة التى قطعها الانسان فى عدوه ، وتنتابه الرعشة وهو يتأمل الأعجوبة الأعظم : ذلك الكائن البشرى الحديث الذى يرى الطريق من أوله إلى آخره . إنه يقف فخورا على قمة هرم المسار العالمى . وإذ يضع الحجر الأخير من أحجار معرفته ، يبدو وكأنما يصرخ عاليا فى أذن الطبيعة المصغية إليه : قد بلغنا القمة ! قد بلغنا القمة ! واكتملت بنا الطبيعة ! »

ـ نيتشه : « استخدام التاريخ وإساءة استخدامه » (١) .

ليس « التاريخ العالمى للبشرية » و« تاريخ العالم » بعبارتين مترادفتين . فالأول ليس بقائمة موسوعية لكل ماهو معروف عن البشرية ، وإنما هو محاولة لاكتشاف نمط ذى مغزى فى تطور المجتمعات الانسانية بوجه عام . ومحاولة كتابة تاريخ عالمى هى ذاتها ليست بالمحاولة العالمية المعروفة لدى كل الشعوب وكل الحضارات(٢) . فبالرغم من أن التقاليد الفلسفية والتاريخية بدأت مع الإغريق ، فإن الكتّاب من الإغريق القدماء لم ينهضوا بمثل هذه المهمة قط . لقد تحدث أفلاطون فى جمهوريته عن دورة طبيعية معينة للأنظمة ، بينما ناقش أرسطو فى كتابه « السياسة » أسباب الثورة وكيفية حلول نوع من الأنظمة محل نوع آخر(٣) . وكان من رأى أرسطو أنه ما من نظام بوسعه أن يرضى المرء إرضاء تاما ، وأن السخط قد يدفع الناس إلى إحلال نظام مكان نظام فى دورة لا نهاية لها . ولم تحتل الديموقراطية عندهما مكانة خاصة فى هذه العملية التى تحدثنا عنها ، لا فيما يتصل بفضائلها ولا ما يتصل بثباتها . وإنما كان من رأيهما معا أن الديموقراطية تميل إلى إفساح الطريق أمام الاستبداد . كذلك فإن أرسطو لم يفترض استمرار التاريخ . فهو يرى أن جذور دورة الأنظمة هى فى دورة طبيعية أكبر ، تحدث خلالها كوارث دورية كالفيضانات ، فتقضى لا على المجتمعات البشرية القائمة فحسب ، وإنما أيضا على كل الذكريات المتعلقة بها . لتجبر الانسان على أن يبدأ مساره التاريخى ثانية من بدايته(٤) . فالتاريخ إذن فى رأى الاغريق ليس علمانيا وإنما يدور فى دورات .

وأول روايات عن تاريخ عالمي حقيقي في التراث الغربي هي روايات مسيحية(٥) . فبينما كانت ثمة محاولات يونانية ورومانية لكتابة تاريخ العالم المعروف في ذلك الوقت ، فإن المسيحية هي أول من جاء بمفهوم المساواة بين البشر أمام الله ، وتخيلت بذلك مصيرا مشتركا لكل شعوب الأرض . فمؤرخ مسيحي مثل القديس أوغسطين لم تكن تهمه التواريخ الخاصة بالإغريق أو باليهود باعتبارهم اغريقيين أو يهودا ، وإنما كان يهمه خلاص الانسان بوصفه إنسانا ، وهو حدث يشكل تحقيق الإرادة الالهية في الأرض . وما كل الأمم غير فروع في شجرة البشرية الكبرى ، ولن يُفهم مصيرها إلا على ضوء فهم التدبير الإلهي للبشر . كذلك ادخلت المسيحية مفهوم التاريخ باعتباره محدودا زمنيا ، فهو يبدأ بخلق الله للانسان وينتهي بخلاص الانسان النهائي(٦) . ويؤمن المسيحيون بأن نهاية تاريخ كوكبنا هي بحلول يوم الحساب والذي يبدأ معه ملكوت السماء ، وعندها تنتهي الأرض وأحداث الأرض . ويوضح المفهوم المسيحي للتاريخ أن « نهاية التاريخ » فكرة كامنة في كل التواريخ العالمية . ولا يمكن أن يكون لأحداث تاريخية معينة معنى إلا في ضوء علاقتها بهدف أو غاية أعظم . وهي غاية متى تحققت تنتهي بتحققها بالضرورة مسيرة التاريخ . فالهدف النهائي للبشرية هو وحده الذي يمكنه أن يفسر كل الأحداث .

وقد كان لانتعاش الاهتمام بالأقدمين أثناء عصر النهضة أثره في إضفاء أفق تاريخي للفكر لم يكن متوفرا لدى الأقدمين أنفسهم . فقد ذهب عدة كتّاب في ذلك العصر - ومن بينهم باسكال - إلى أن تاريخ البشرية يمكن مقارنته بحياة الفرد ، وأن الإنسان الحديث الذي يبني على أساس من انجازات الأوائل ، هو في مرحلة « شيخوخة الجنس البشري »(٧) . غير أن أهم المحاولات المبكرة لكتابة تواريخ عالمية علمانية ، إنما جاءت وقت وضع أسس المنهج العلمي في القرن السادس عشر . فالمنهج المرتبط في أذهاننا بجاليليو وبيكون وديكارت ، يفترض إمكانية معرفة كنه الطبيعة ومن ثم السيطرة عليها ، وهو ما يخضع بدوره لمجموعة من القوانين المترابطة العالمية . والمعرفة بهذه القوانين ليست فقط متاحة للانسان باعتباره انسانا ، وانما هي أيضا معرفة تراكمية ، بحيث تعفي الأجيال المتتالية من جهد واخطاء الأجيال الأسبق . وهكذا نبعت الفكرة الحديثة عن التقدم من نجاح العلوم الطبيعية الحديثة ، وسمحت لفرانسيس بيكون بتأكيد تفوق العصر الحديث على العصور القديمة على أساس الاختراعات مثل البوصلة ، والطباعة ، والبارود . وقد عبر برنارد لو بوفييه عام ١٦٨٨ أوضح تعبير عن فكرة التقدم باعتباره التحصيل التراكمي الذي لا ينتهي للمعرفة ، إذ قال :

« يمكن القول بأن العقل السليم المثقف يحوي كافة عقول أناس القرون الماضية . فهو ليس إلا نفس العقل المفرد الذي ظل ينمو طيلة الوقت ويحسّن من نفسه ... غير أن من واجبي أن أعترف بأن صاحب هذا العقل الذي أتحدث عنه لن يعرف الشيخوخة . فسيكون دوما - وبنفس الدرجة - قادرا على الإتيان بالأمور اللائقة بشبابه ، وستزيد دوما قدرته على القيام بمهام تتفق مع عنفوان قوته . وبعبارة أخرى ، ودون استعانة بالرموز ، سيبقى الإنسان دائما على حاله دون تدهور ، ولن تكون ثمة نهاية لنمو الحكمة البشرية وتطورها »(٨) .

إن التقدم الذى تخيله فونتنيل كان يتصل أساسا بمجال المعارف العلمية ، ولم يخرج بنظرية مقابلة عن التقدم الاجتماعي والسياسي . أما أبو الفكرة الحديثة عن التقدم الاجتماعى فهو ماكيافيلّى ، حيث إنه هو الذى اقترح تحرير السياسة من القيود الأخلاقية التى فرضتها عليها الفلسفة الكلاسيكية ، ودعا الإنسان الى مغالبة القدر . وثمة نظريات أخرى عن التقدم عرضها كتّاب من عصر التنوير مثل فولتير ، والعلماء الموسوعيين (الانسيكلوبيديين) الفرنسيين ، والاقتصادى تيرجو ، وصديقه وكاتب سيرته كوندورسيه . وقد حوى كتاب كوندورسيه « تقدم العقل البشرى » تاريخا عالميا للإنسانية من عشر مراحل ، آخرها - وهى مرحلة لم نبلغها بعد - تتميز بالمساواة فى الفرص ، والحرية ، والعقلانية ، والديموقراطية ، والتعليم العام(٩) . وقد حذا كوندورسيه حذو فونتنيل فلم يعين حدودا لما يمكن للبشر تحقيقه من كمال . ومعنى ذلك أن ثمة احتمالا لوجود مرحلة حادية عشرة للتاريخ لا علم للإنسان الآن بكنهها .

غير أن أكثر المحاولات جدية لكتابة تاريخ عالمى جاءت من قِبل المثاليين الألمان . وقد اقترح الفكرة الفيلسوف العظيم ايمانويل كانط في مقال كتبه عام ١٧٨٤ بعنوان : « محاولة لكتابة تاريخ عالمى من وجهة نظر عالمية » . ورغم أن هذا المقال لا يتجاوز ست عشرة صفحة ، فقد وضع الأسس التى قامت عليها فيما بعد كافة محاولات كتابة تاريخ عالمى(١٠) .

وقد كان كانط مدركا تماما لحقيقة « أن هذا المسار الأبله لأمور البشر » يبدو على السطح وكأنه خال من أى نمط معين ، وأن التاريخ البشرى يبدو وكأنه مجرد سجل لحروب ووحشية مستمرة . ومع ذلك فهو يتساءل عما إذا كان ثمة حركة منتظمة فى تاريخ الإنسانية ، بحيث أن ما يبدو من وجهة نظر فرد واحد ، حالة من الفوضى ، قد يكشف عن تطور بطىء مطرد عبر حقبة طويلة من الزمن . ويصدق هذا بالذات على تطور العقل الإنسانى . فليس هناك ، مثلا ، فرد واحد يمكنه أن يتوقع اكتشاف قوانين الرياضيات كلها . بيد أن الطابع التراكمى للمعارف الرياضية يسمح لكل جيل بأن يبنى على أساس إنجازات الأجيال السابقة(١١) .

وقد ذهب كانط إلى أن التاريخ ستكون له نهاية ، أى هدف نهائى توحى به الامكانيات الراهنة عند الإنسان ، ويفسر لنا التاريخ كله . هذه النقطة النهائية هى تحقيق الحرية الإنسانية . « ذلك أن المجتمع الذى ترتبط فيه الحرية الخاضعة لقوانين خارجية ارتباطا وثيقا بقوة لا تقهر ، (كدستور مدنى كامل العدالة) ، هو أسمى معضلة كلفت الطبيعة الجنس البشرى بحلها » . والتوصل الى مثل هذا الدستور المدنى العادل ، وكذا تعميمه على جميع بلدان العالم ، سيكونان المعيار الذى يتيح لنا فهم التقدم فى التاريخ ، والذى يمكننا من النهوض بذلك الجهد الضخم من التجريد الذى يتطلبه الفصل بين ماهو جوهرى فى هذا التطور وبين تلك المجموعة الضخمة من الحقائق عن أحداث تشكل المادة الخام للتاريخ . والسؤال الذى ينبغى أن يجيب التاريخ العالمى عنه هو : ما إذا كان بوسعنا (متى أخذنا فى الاعتبار كافة المجتمعات وكافة العصور) أن نتبين سببا يدعونا إلى توقع حدوث تقدم عام للبشرية صوب حكومة جمهورية ، أى صوب ما نسميه اليوم بالديموقراطية الليبرالية)(١٢) .

كذلك حدد كانط ، بعبارات عامة ، معالم الآلية التى سينتقل الإنسان بمقتضاها إلى مستوى أرفع من العقلانية تمثله المؤسسات الليبرالية . هذه الآلية ليست هى العقل ، بل هى نقيض العقل : إنه التطاحن الأنانى الناجم عن « نزعة الإنسان للاجتماع التى تتسم بطابع غير اجتماعى » ، وهو ما أدى بالناس الى هجر حروب الكل ضد الكل ، والاشتراك معا فى إقامة مجتمعات مدنية ، ثم تشجيعهم للفنون والعلوم حتى نظل تلك المجتمعات فى حال من التنافس فيما بينها . فغرور الإنسان ، وروحه التنافسية ، ورغبته فى السيطرة والحكم ، هى بالضبط ينابيع الروح الخلاقة فى المجتمع التى تضمن تحقيق إمكانات « غير قائمة فى ظل الحياة الرعوية » .

لم تكن مقالة كانط فى حد ذاتها تاريخا عالميا . لقد كان الفيلسوف وقت أن كتبها فى الستين من عمره ، واقتصر فيها على الاشارة الى حاجتنا إلى كبلر جديد ، أو نيوتن جديد ، يفسر القوانين العالمية لتطور تاريخ البشرية . وذكر كانط أن العبقرى الذى يأخذ على عاتقه مهمة كتابة مثل هذا التاريخ ، ينبغى أن يكون فيلسوفا قادرا على إدراك المهم من الشؤون الإنسانية ، ومؤرخا قادرا على تمثل تاريخ كل العصور وكل الشعوب فى وحدة واحدة ذات معنى . وعليه أن يتتبع « تأثير التاريخ اليونانى فى بناء الدولة الرومانية التى ابتلعت اليونان والأخطاء التى حدثت فى هذا البناء ، ثم التأثير الرومانى فى البرابرة الذين هدموا الدولة الرومانية بدورهم ، وهلم جرا حتى نصل إلى عصرنا . فإن أضفنا أحداثا من التواريخ القومية للشعوب المستنيرة ، أمكننا اكتشاف تقدم منتظم فى تكوين الدول فى قارتنا (وهى التى من المحتمل أن تفرض مسيرتها فيما بعد على كل ما عداها) » . فالقصة هى قصة تدمير متتال للحضارات ، غير أن كل إطاحة استبقت شيئا من المرحلة السابقة مما يمهد بالتالى الطريق لمستوى أعلى من الحياة . ثم ينتهى كانط بقوله فى تواضع إن مهمة كتابة هذا التاريخ أكبر من قدراته ، غير أن النجاح فى النهوض بها من شأنه أن يسهم فى تحقيق حكومة جمهورية عالمية حيث إنها ستوفر للإنسان مفهوما واضحا عن مستقبله(١٣) .

وفى الجيل التالى لوفاة كانط ، نهض خليفته جورج فيلهلم فريدريك هيجل بمهمة إنجاز مشروع كانط لكتابة تاريخ عالمى هو فى آن واحد جاد فلسفيا ، وقائم على دراية عظيمة بأحداث التواريخ القومية . ولم يتمتع هيجل أبدا بسمعة طيبة فى العالم الأنجلوساكسونى حيث اتهم بأنه مدافع رجعى عن الملكية البروسية ، ومبشر بالأنظمة الشمولية فى القرن العشرين ، وبأنه ـ وهو أسوأ ما فى الأمر من وجهة النظر الانجليزية ـ مفكر ميتافيزيقى تصعب قراءته(١٤) . وقد أعمى هذا التعصب ضد هيجل الناس عن أهميته باعتباره أحد الفلاسفة الذين أسهموا فى تشكيل العالم الحديث . وسواء اعترفنا أم لم نعترف بديننا له ، فإننا ندين له بأهم وأخطر مظاهر وعينا فى عالم اليوم .

والمدى الذى تمكن به نظام هيجل من تحقيق كافة شروط اقتراح كانط الخاص بكتابة تاريخ عالمى ، سواء من حيث الصورة أو المادة ، جدير بالاعجاب(١٥) . وقد حذا هيجل حذو كانط فعرّف مشروعه بأنه كتابة تاريخ عالمى « يبيّن تجلى الروح (أى الوعى الانسانى الجماعى) وهى فى سبيل معرفة طبيعتها الكامنة »(١٦) . وقد سعى هيجل إلى ايضاح « العناصر الطيبة » فى مختلف الدول والحضارات فى التاريخ ، والأسباب التى أدت فى النهاية إلى الإطاحة بها ، و« بذرة

الاستنارة » التى بذرتها كل منها وبقيت حيّة بعدها ، وهى التى أفسحت المجال لبزوغ مستويات أعلى للتطور . وكما فى نظرة كانط الى « نزعة الإنسان للاجتماع التى تتسم بطابع غير اجتماعى » ، فقد رأى هيجل أن التقدم فى التاريخ ينشأ لا عن تقدم مطرد للعقل ، وإنما عن التفاعل الأعمى للعواطف التى أدت بالإنسان الى الصراعات والثورات والحروب ، وهو ما أطلق عليه وصفه الشهير « دهاء العقل » . ومسار التاريخ هو مسار دائب من الصراعات ، تتصادم فيها الأنظمة الفكرية والأنظمة السياسية وتتفكك نتيجة لتناقضاتها الداخلية ، ثم تحل محلها أنظمة أخرى تحمل تناقضات أقل ، فتكون بالتالي أرقى من سابقاتها (وهو ما يسمى بالدياليكتيك أو الجدلية) . وقد كان هيجل من أوائل الفلاسفة الأوروبيين الذين اهتموا جادين بالتواريخ القومية للشعوب الأخرى خارج أوروبا ، مثل شعبى الهند والصين ، وأضافوها إلى مشروعهم الشامل . كذلك يتفق هيجل مع كانط فى أن ثمة نقطة نهاية لمسار التاريخ ، وهى تحقيق الحرية هنا على الأرض . « إن تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعى بالحرية » . ويمكن فهم مسيرة التاريخ العالمى باعتبارها نموا للمساواة فى الحرية الإنسانية ، وهو ما لخصه هيجل فى قولته : « قد عرفت الأمم الشرقية أن الفرد الواحد حر ، وعرف الإغريق والرومان أن البعض فقط حر ، وعرفنا نحن أن الجميع أحرار ، وان الإنسان حر بوصفه إنسانا »(١٧) . وتتجسّد الحرية الإنسانية عند هيجل فى الدولة الدستورية الحديثة ، أو ما أسميناه نحن بالديموقراطية الليبرالية . وليس التاريخ العالمى للبشرية إلا تفتح الإنسان تفتحا مطردا على العقلانية الكاملة ، وعلى إدراك واع لكيفية تعبير هذه العقلانية عن نفسها فى صورة الحكم الذاتى الليبرالى .

وقد اتهم هيجل مرارا بعبادة الدولة وسلطاتها ، وبأنه بالتالى عدو لليبرالية والديموقراطية . وليس من شأن كتابنا هذا أن يبحث تفصيلا هذه التهمة(١٨) . ويكفى أن نقول إن هيجل ، على حدّ تعبيره هو نفسه ، هو فيلسوف الحرية الذى رأى أن قمة المسار التاريخى كله هى تحقيق الحرية فى صورة مؤسسات سياسية واجتماعية ملموسة . لم يكن هيجل إذن نصير الدولة بقدر ما كان مدافعا عن المجتمع المدنى . فهو الفيلسوف الذى برر الإبقاء على مجال واسع من النشاطات الاقتصادية والسياسية الخاصة خارج حدود سلطان الدولة . ومن المؤكد أن ماركس فهم فلسفة هيجل على هذا النحو ، وهو ما يفسر لنا سبب اتهام ماركس لهيجل بأنه نصير البورجوازية .

وثمة غموض شديد أحاط بالدياليكتيكية (الجدلية) الهيجلية ، بدأ بفريدريك انجلز ، شريك ماركس ، الذى اعتقد أن الجدلية « منهج » يمكن انتحاله من هيجل دون الالتزام بمضمون نظامه الفكرى . وقد أكد آخرون أن هيجل رأى فى الجدلية وسيلة ميتافيزيقية تسمح للمرء بالاستدلال على كل التاريخ البشرى من المبادىء الأولى للمنطق ، بصرف النظر عن استقراء الوقائع التجريبية أو معرفة الأحداث التاريخية . غير أنه ليس بالوسع قبول هذه النظرة إلى الجدلية . فقراءة مؤلفات هيجل التاريخية توضح أن المصادفات التاريخية والأحداث الطارئة تلعب فى التاريخ دورا كبيرا(١٩) . والجدلية الهيجلية شبيهة بسلفها الأفلاطونى ، أى الحوار السقراطى ، الذى هو محادثة بين اثنين حول موضوع هام مثل طبيعة الخير أو معنى العدالة . والحل فى تلك المناقشات يقوم على أساس مبدأ التناقض ، أى أن النصر يكون حليف الحجة ذات التناقضات الأقل. فإن اتضح

من خلال المناقشة أن كلا من الحجتين مناقضة لذاتها ، يظهر موقف ثالث خال من تناقضات الموقفين الأولين . غير أن هذا الموقف الثالث نفسه قد يحوى تناقضات جديدة لم تكن متوقعة ، وهو ما يدفع إلى إجراء حوار جديد ، والوصول إلى حل آخر . والجدلية عند هيجل لا تحدث على مستوى المناقشات الفلسفية وحدها ، وإنما هى قائمة ايضا بين المجتمعات ، أو على حد تعبير علماء الاجتماع اليوم ، بين الأنظمة الاقتصادية الاجتماعية . فبوسع المرء أن يصف التاريخ بأنه حوار بين المجتمعات ، يكون فيه الفشل حليف المجتمعات ذات التناقضات الداخلية الخطيرة ، فتعقبها مجتمعات أخرى تنجح فى التغلب على تلك التناقضات . وهكذا رأى هيجل أن الامبراطورية الرومانية سقطت فى خاتمة المطاف لأنها فى الوقت الذى اعترفت فيه بالمساواة القانونية العامة بين جميع الناس ، لم تعترف بحقوقهم ولا بكرامتهم الإنسانية . أما هذا الاعتراف فلا نجده إلا فى الحضارة المسيحية اليهودية التى أقرت مبدأ المساواة العامة بين البشر على أساس من حرية الإنسان الأخلاقية(٢٠) . غير أن العالم المسيحى بدوره عرف تناقضات أخرى . والمثل الكلاسيكى لهذا هو المدينة فى العصور الوسطى التى كانت تحمى داخلها التجار (وهم بذرة النظام الاقتصادى الرأسمالى) ، ثم كشفت فعاليتهم الاقتصادية الكبيرة عن لا عقلانية القيود الأخلاقية المفروضة على الإنتاجية الاقتصادية ، وهو ما أدى إلى القضاء على هذه المدينة نفسها التى انجبت هؤلاء التجار .

ويختلف هيجل اختلافا جوهريا عن المؤلفين السابقين للتواريخ العالمية من أمثال فونتينيل وكوندورسيه من حيث مفاهيمه الفلسفية الأعمق بكثير عن أمور مثل الطبيعة ، والحرية ، والتاريخ ، والحق ، والعقل . ورغم أن هيجل قد لا يكون أول فيلسوف يكتب عن التاريخ ، فهو أول فيلسوف « تاريخى » ، أى الفيلسوف الذى يؤمن بجوهر النسبية التاريخية للحقيقة(٢١) . فهو يرى أن الوعى البشرى كله محدود بالظروف الاجتماعية والحضارية الخاصة بالبيئة المحيطة بالانسان ، أو بما نسميه نحن « الأزمنة » . فتفكير الناس فى الماضى - سواء كانوا أناسا عاديين أو فلاسفة وعلماء كبارا ، ليس صحيحا صحة مطلقة أو صحة موضوعية ، وإنما هو صحيح بالنسبة للأفق التاريخى أو الحضارى للفرد فى زمنه . وعلى هذا يجب أن ننظر الى تاريخ البشرية باعتباره تسلسلا لمختلف الحضارات ومستويات الإنجاز المادى ، ثم أيضا - وهو الأهم - باعتباره تسلسلا لأشكال مختلفة من الوعى . فالوعى (أى الطريقة التى يفكر بها البشر فى مسائل الحق والباطل الأساسية ، وأوجه النشاط التى ترضيهم ، ومعتقداتهم فى الآلهة ، بل وحتى طبيعة نظرتهم الى العالم) قد تغير تغيرا جوهريا عبر الأزمنة . وحيث إن هذه الأطر كانت متناقضة بعضها مع البعض ، فمن المحتم أن تكون الغالبية العظمى منها على خطأ ، أى صور من « وعى زائف » ، يكشف عن زيفها التاريخ اللاحق . ويرى هيجل أن ديانات العالم الكبرى ليست صحيحة فى حد ذاتها ، وإنما هى أيديولوجيات نجمت عن حاجات تاريخية معينة للشعب الذى آمن بها . والمسيحية بالاخص هى ايديولوجيا نجمت عن العبودية ، وجاء إعلانها عن المساواة بين الجميع ليخدم مصلحة العبيد فى نيل حريتهم .

ومن الصعب اليوم إدراك الطبيعة الراديكالية للنزعة التاريخية عند هيجل ، حيث إنها باتت جزءا لا يتجزأ من أفقنا الذهنى . فنحن نفترض افتراضا بديهيا أن ثمة أبعادا تاريخية للفكر ، ونشعر

بامتعاض فطرى من أساليب التفكير التى لا تواكب العصر . فالنزعة التاريخية نجدها متضمنة بالضرورة فى موقف دعاة حقوق المرأة المعاصرات اللواتى يرين فى تفانى أمهاتهن وجداتهن فى خدمة الأسرة والبيت رواسب غريبة من عصر سابق . قد يكون هذا الاذعان طواعية من جانب الأمهات والجدات لمقتضيات حضارة للذكر فيها اليد العليا ، موقفا سليما « بالنسبة لزمنهن » ، بل ولعله كان من دواعى سعادتهن . غير أن هذا الموقف لم يعد مقبولا اليوم ، وإنما هو شكل من أشكال « الوعى الزائف » . كذلك فإن النزعة التاريخية يتضمنها موقف الزنجى الذى ينكر قدرة الأبيض على فهم معنى أن يكون المرء أسود اللون . فبالرغم من أنه ليس ثمة بالضرورة فاصل من صنع التاريخ يفصل بين وعى السود ووعى البيض ، فالمعتقد أن البيض والسود تفصل بينهم طبيعة الحضارة والخبرات التى نشأ كل فريق منهم فى ظلها ، والتى لا تسمح بالتفاهم بينهم إلا فى أضيق الحدود .

وتتضح ثورية نظرة هيجل إلى التاريخ من مفهومه عن الإنسان . لقد كان كافة الفلاسفة قبل هيجل - مع استثناء واحد هام - يؤمنون بأن ثمة « طبيعة بشرية » ، أى مجموعة من الصفات على قدر من الثبات ، كالعواطف والرغبات والملكات والفضائل وهلم جرا ، تميز الانسان من حيث هو انسان(٢٢) . قد يختلف الناس من شخص إلى شخص ، غير أن طبيعة الانسان الجوهرية لا تتغير على مر الزمان ، سواء كان فلاحا صينيا أو عضوا فى نقابة عمال أوروبية حديثة . وينعكس هذا الرأى الفلسفى فى المقولة الشائعة « الطبيعة البشرية لا تتغير » التى تستخدم أكثر ما تستخدم بصدد مثالب الإنسان كالجشع والشهوة والقسوة . أما هيجل ، فهو وإن لم ينف أن للإنسان جانبا طبيعيا ناجما عن احتياجاته الجسدية ، كالطعام والنوم ، فانه يرى أن الإنسان فى أكثر صفاته أهمية « غير محدد » ، وأنه بالتالى حر فى تشكيل طبيعته(٢٣) .

فمن رأى هيجل أن طبيعة الرغبة الانسانية لم تتحدد لتبقى إلى الأبد دون تغيير ، وإنما تتغير بتغير الأحقاب والثقافات التاريخية(٢٤) . مثال ذلك أن إنسانا يقطن أمريكا أو فرنسا أو اليابان فى زمننا هذا ينفق الجانب الأكبر من طاقاته فى طلب السلع (كنوع معين من السيارات أو الأحذية الرياضية أو ملبس من بيوت الأزياء) ، أو فى طلب المركز الاجتماعى (حى السكن اللائق أو المدرسة المناسبة أو العمل الخليق به) . ومعظم هذه الاشياء المشتهاة لم تكن موجودة أصلا فى الأزمنة القديمة وبالتالى كان يستحيل اشتهاؤها . كذلك فإنه من المحتمل ألا يشتهيها مواطن فى دولة فقيرة من دول العالم الثالث ، يقضى وقته فى البحث عن حاجات أكثر أساسية كالأمن أو الطعام . فالروح الاستهلاكية وعلم التسويق الذى يخدمها إنما يخصان رغبات هى من « خلق » الانسان نفسه ، والتى ستفسح الطريق لغيرها فى المستقبل(٢٥) . ورغباتنا الراهنة يكيفها وسطنا الاجتماعى الذى هو نتاج ماضينا التاريخى فى مجموعه . والأشياء المشتهاة هى مجرد مظهر من مظاهر « الطبيعة البشرية » التى تغيرت بمرور الوقت ، كما تفاوتت أهمية الرغبة فى علاقتها بالعناصر الأخرى فى الشخصية الانسانية . ولذا فإن التاريخ العالمى عند هيجل لا يقتصر على بيان تقدم المعارف والمؤسسات ، وإنما يبين أيضا تغير طبيعة الإنسان نفسه . ومن ثم فإن طبيعة

الإنسان ألا تكون له طبيعة ثابتة . لا الكينونة إذن وإنما هى الصيرورة : أن تصير شيئا غير ما كانت عليه فى الماضى .

ويختلف هيجل عن فونتينيل ، وعن أكثر أصحاب النزعات التاريخية تطرفا ممن خلفوه فى أنه لم يكن يؤمن بأن المسار التاريخى مستمر إلى ما لا نهاية ، وإنما كان يؤمن بأن للمسار نهاية تتمثل فى تحقق المجتمعات الحرة فى عالم الواقع . وبعبارة أخرى ستكون ثمة نهاية للتاريخ . ولا يعنى هذا توقف الأحداث الناجمة عن الولادة والموت والتفاعلات الاجتماعية بين البشر ، كما لا يعنى أن معارفنا عن العالم ستتوقف عن النمو . وقد عرف هيجل التاريخ بأنه تقدم الانسان صوب مستويات أرقى من العقلانية والحرية . ولهذا المسار نقطة نهائية منطقية هى بلوغ الوعى المطلق بالنفس . وهذا الوعى بالنفس عنده قائم فى نظامه الفلسفى ، كما أن الحرية الانسانية مجسدة فى الدولة الليبرالية الحديثة التى ظهرت فى أوروبا فى أعقاب الثورة الفرنسية ، وفى أمريكا الشمالية فى أعقاب الثورة الامريكية . وحين أعلن هيجل أن التاريخ قد انتهى فى أعقاب موقعة يينّا عام ١٨٠٦ ، لم يكن يدعى أن الدولة الليبرالية قد تحقق لها النصر فى جميع أنحاء العالم . فانتصارها لم يكن مؤكدا حتى فى ركنه الصغير فى ألمانيا فى ذلك الوقت . أما ما كان يعنيه فهو أن مبادىء الحرية والمساواة التى تقوم على أساسها الدولة الليبرالية الحديثة قد اكتشفت وطبقت فى الدول الأكثر تقدما ، وأنه ليس ثمة مبادىء أو أشكال بديلة من مبادىء التنظيم الاجتماعى والسياسى تسمو على الليبرالية . وبعبارة أخرى فإن المجتمعات الليبرالية خالية من « التناقضات » التى تميز الأشكال السابقة من التنظيم الاجتماعى ، وستكون بالتالى خاتمة الجدلية التاريخية .

ومنذ اللحظة التى صاغ فيها هيجل مذهبه هذا ، لم يكن الناس مستعدين لأن يأخذوا على منحى جدى ، زعمه بأن التاريخ قد انتهى بقيام الدولة الليبرالية الحديثة . فقد تعرض هيجل على الفور لهجوم شنه عليه ذلك الكاتب العظيم الآخر من كتّاب التاريخ العالمى فى القرن التاسع عشر ، وهو كارل ماركس . والواقع أن جهلنا بتبنينا الفكرى لهيجل يرجع إلى حد كبير إلى أن تراثه انتقل إلينا عن طريق ماركس الذى استخدم أجزاء كبيرة من مذهب هيجل لخدمة أغراضه هو . لقد قبل ماركس من هيجل فكرة التاريخية الأساسية فى شؤون البشر ، أى فكرة أن المجتمع الانسانى تطور عبر الأزمنة من البناء الاجتماعى البدائى إلى أبنية أكثر تعقيدا وأرقى تطورا . كذلك فقد وافق معه على أن المسار التاريخى هو فى أساسه جدلى ، أى أن الأشكال السابقة للتنظيم السياسى والاجتماعى حوت « تناقضات » داخلية ، اتضحت بمرور الزمن ، وأدت إلى سقوطها وحلول أشكال أرقى محلها . كما اتفق ماركس مع هيجل على احتمال انتهاء التاريخ ، متنبئا ببزوغ شكل نهائى للمجتمع ، خال من التناقضات ، يكون فى تحقيقه نهاية المسار التاريخى .

أما ما اختلف ماركس مع هيجل بصدده ، فهو فقط نمط المجتمع الذى سيظهر عند نهاية التاريخ . فقد اعتقد ماركس أن الدولة الليبرالية فشلت فى التغلب على تناقض اساسى ، هو الصراع الطبقى ، الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا . وقد استخدم ماركس تاريخية هيجل ضد هيجل نفسه ، قائلا إن الدولة الليبرالية لا تمثل عالمية الحرية ، وإنما مجرد انتصار حرية طبقة معينة ،

هى البورجوازية . ففى اعتقاد هيجل أن اغتراب أى انقسام الإنسان على نفسه وفقدانه بالتالى للتحكم في مصيره ، يجد الحل المناسب له عند نهاية التاريخ من خلال الاعتراف الفلسفي بالحرية الممكنة فى الدولة الليبرالية . أما ماركس فمن رأيه أن الإنسان فى المجتمعات الليبرالية يظل مغتربا أى منقسما على ذاته حيث إن رأس المال (وهو من خلق الإنسان) أضحى سيد الإنسان والمتحكم فيه(٢٦) . أما بيروقراطية الدولة الليبرالية التى أسماها هيجل بالطبقة العالمية لأنها تمثل مصالح الشعب فى مجموعه ، فهى عند ماركس لا تمثل غير مصالح معينة داخل المجتمع المدنى ، هى مصالح الرأسماليين المهيمنين عليه . ولم يصل هيجل الفيلسوف إلى « الوعى المطلق بالذات » ، وإنما كان هو نفسه نتاج عصره ، والمدافع عن البورجوازية . ويرى ماركس أن نهاية التاريخ لن تأتى إلا بانتصار « الطبقة العالمية » الحقيقية ، وهى البروليتاريا ، يعقبها تحقيق المدينة الفاضلة ، الشيوعية العالمية التى ستضع حدا للصراع الطبقى بصورة نهائية(٢٧) .

وقد ذاع صيت النقد الماركسى لهيجل والمجتمع الليبرالى لدرجة لا تحتمل إعادة بيانه . غير أن ذلك الفشل الذريع للماركسية باعتبارها أساسا لمجتمعات العالم الحقيقى ، وهو الفشل الذى وضح للأعين بعد مائة وأربعين عاما من نشر «البيان الشيوعى » ، يثير التساؤل حول ما إذا لم يكن تاريخ هيجل العالمى فى نهاية الأمر أصدق نبوءة . وقد طرح هذا الاحتمال فى منتصف القرن الحالى الكسندر كوجيف ، وهو الفيلسوف الفرنسى الروسى الذى ألقى فى الثلاثينيات محاضرات فى سلسلة من الندوات عظيمة الأثر نظمتها « المدرسة التطبيقية للدراسات العليا » فى باريس(٢٨) . فإن كان ماركس هو أعظم شارحى هيجل فى القرن التاسع عشر ، فإن كوجيف بكل تأكيد هو أعظم شارحى هيجل فى القرن العشرين . وقد حذا كوجيف حذو ماركس إذ رأى نفسه غير ملزم بالاقتصار على شرح فكر هيجل ، وإنما استخدمه استخداما خلاقا ليعرض مفهومه الخاص عن الحداثة . ويزودنا ريمون آرون بلمحة عن روعة فكر كوجيف وأصالته حين يقول :

« لقد سحر كوجيف ألباب جمهور من فطاحل المثقفين الميالين الى الشك والانتقاد . لماذا ؟ كان لموهبته وفراسته الجدلية دخل فى هذا ، وكان فنه الخطابى شديد التلاحم مع شخصيته والموضوع الذى يتحدث فيه . أما الموضوع فهو تاريخ العالم ومذهب هيجل عن الفينومينولوجيا ، أو علم الظاهرات . وكان الموضوع الثانى يلقى الضوء على الموضوع الأول ، فيضفى معنى على كل شىء . وحتى أولئك الذين كان يراودهم الشك فى القدرية التاريخية وفى الزيف الكامن وراء الفن ، لم يتمكنوا من مقاومة تأثير ذلك الساحر . ذلك أن الوضوح الذى أضفاه على طبيعة العصر ومجرى الأحداث كان كافيا لإقناعهم »(٢٩) .

وقد كان محور تعاليم كوجيف هو تأكيده المذهل لصواب مذهب هيجل فى جوهره ، وأن تاريخ العالم - مع كل تعرجاته وتحولاته فى السنوات التالية - كان قد انتهى بالفعل عام ١٨٠٦ . فإن كان من الصعب النفاذ الى حقيقة مراد كوجيف عبر السخريات الكثيفة فى مؤلفاته ، فإن بوسعنا أن نلمح وراء استنتاجه هذا الذى قد يبدو غريبا ، فكرة أن مبادىء الحرية والمساواة التى نجمت عن الثورة الفرنسية ، والمجسدة فيما أسماه كوجيف بالدولة العامة والمتجانسة الحديثة ، تمثل النقطة النهائية

لتطور الإنسان الأيديولوجي ، وهي نقطة لا يمكن للتقدم أن يتجاوزها . وقد كان كوجيف - بطبيعة الحال - يعلم بوقوع حروب وثورات دامية فى السنوات التالية لعام ١٨٠٦ . غير أنه كان يعتبرها فى جوهرها مجرد « اصطفاف للأقاليم »(٣٠) . وبعبارة أخرى فإن الشيوعية لا تمثل مرحلة أرقى من الديموقراطية الليبرالية ، وإنما هى جزء من نفس المرحلة التاريخية التى ستعمم فى النهاية انتشار الحرية والمساواة فى جميع أنحاء العالم . ورغم أن الثورتين البلشفية والصينية كانتا تبدوان وكأنهما حدثان خطيران فى زمنهما ، فإن تأثيرهما الوحيد الباقى هو نشر مبادىء الحرية والمساواة الثابتة قبلهما بين الشعوب المتخلفة والمقهورة ، وإجبار دول العالم المتقدم التى تعيش بالفعل وفق تلك المبادىء على تطبيقها تطبيقا أكمل .

وبوسعنا أن نأخذ فكرة عن ألمعية كوجيف ، وعن غرابة فكره فى نفس الوقت ، من قراءة الفقرة التالية :

« إذ أراقب ما يحدث حولى ، وإذ أفكر فيما حدث فى العالم منذ موقعة ييِنا ، أجدنى وقد أدركت صواب نظرة هيجل إلى هذه الموقعة باعتبارها نهاية التاريخ بمفهومه الحقيقى . ففى هذه الموقعة ، وبفضلها ، بلغت طلائع البشرية حدودها وحققت هدفها ، وهو نهاية التطور التاريخى للانسان . أما ما حدث منذ ذلك الحين فامتداد فى المكان للقوة الثورية العالمية التى فجرها فى فرنسا روبسبيير ونابليون . ومن وجهة النظر التاريخية الحقة ، لم تكن الحربان العالميتان وما تبعهما من ثورات كبيرة أو صغيرة ، غير أحداث اقتصر تأثيرها على جر المجتمعات المتخلفة فى الاقاليم الهامشية إلى تبنى المواقف التاريخية الأوروبية الأكثر تقدما ، الصريح منها والضمنى . فإن كان قيام النظام السوفييتى فى روسيا ، أو قيام النظام الشيوعى فى الصين ، مختلفين عن ، أو أهم من ، بناء الديموقراطية فى المانيا بعد سقوط النظام الامبراطورى فيها (والهتلرى) ، أو نيل توجو لاستقلالها ، أو منح حق تقرير المصير لشعب بابوا ، فإن مجرد تحقيق الروس والصينيين لمبادىء روبسبيير وبونابرت فرض على أوروبا فى عصر ما بعد نابليون مهمة الإسراع باستئصال المفارقات التاريخية العديدة فى رواسب ماضيها قبل عصر الثورة »(٣١) .

وقد تحقق أكمل تجسيد لمبادىء الثورة الفرنسية فى رأى كوجيف فى بلدان أوروبا الغربية بعد الحرب ، أى فى تلك الديموقراطيات الرأسمالية التى حققت درجة عالية من الوفرة المادية والاستقرار السياسى(٣٢) . ذلك أنها مجتمعات قد خلت من « التناقضات » الأساسية ، راضية عن نفسها ، قائمة بذاتها ، ليس امامها أهداف سياسية كبيرة أخرى تسعى الى تحقيقها ، وبوسعها الآن أن تشغل نفسها بالنشاط الاقتصادى وحده . وقد ترك كوجيف التدريس فى الشطر الأخير من حياته ليعمل موظفا فى الاتحاد الأوروبى . وكان يؤمن بأن نهاية التاريخ تعنى نهاية الصراعات والصدامات السياسية الكبيرة ، وكذا نهاية الفلسفة . ولذا فإن الاتحاد الأوروبى هو التجسيد التنظيمى المناسب لنهاية التاريخ .

وقد تلت التواريخ العالمية التى تمثلها المؤلفات الخطيرة لهيجل وماركس ، تواريخ أخرى أقل حظا من الخطورة . فقد شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر عددا من النظريات المتفائلة

نسبيا عن التطور الاجتماعى التقدمى ، شبيهة بالنظرية الوضعية لأوجست كونت ، والنظرية الدارونية الاجتماعية لهربرت سبنسر . والنظرية الأخيرة اعتبرت التطور الاجتماعى جزءا من المسار الأكبر للتطور البيولوجى ، تحكمه قوانين مشابهة لقانون البقاء للأصلح .

وشهد القرن العشرون أيضا محاولات عديدة لكتابة تواريخ عالمية ، هى مع ذلك ذات طابع واضح القتامة ، من بينها كتاب أوزوالد شبنجلر « أفول نجم الغرب » ، وكتاب أرنولد توينبى « دراسة للتاريخ » الذى استوحى فيه أفكار شبنجلر(٣٣) . ويقسم كل من شبنجلر وتوينبى التاريخ إلى تواريخ شعوب متميزة ـ « حضارات » فى الحالة الأولى ، و« مجتمعات » فى الحالة الثانية ـ كل منها خاضع لقوانين معينة متشابهة تحكم نموها وتحللها . وهما بهذا قد خرجا عن التقليد الذى بدأه المؤرخون المسيحيون ، ووصل إلى أوجه فى كتابات هيجل وماركس ، الذى يرى وحدة فى تاريخ البشرية وتقدما مرحليا صوب غاية . والواقع أن شبنجلر وتوينبى يعودان على نحو ما إلى التواريخ ذات الدورات لشعوب مفردة ، وهى التى ميزت الكتابة التاريخية لدى الاغريق والرومان . ورغم أن الاقبال على قراءة الكتابين وقت ظهورهما كان عظيما ، فإن فى الكتابين عيبا عضويا نابعا من نزعتهما العضوية ، يتمثل فى تشبيه الحضارة أو المجتمع بالكائن العضوى البيولوجى ، وهو تشبيه مشكوك فى صحته . فإن كانت شعبية شبنجلر لا تزال قائمة فبسبب تشاؤمه . وقد كان له تأثيره فى ساسة من أمثال هنرى كيسنجر . غير أنه لا شبنجلر ولا توينبى كان فى مثل جدية سلفيهما الألمانيين .

وآخر تاريخ عالمى مهم يكتب فى القرن العشرين ليس من تأليف فرد واحد بل هو ثمرة جهد جماعى نهض به فريق من علماء الاجتماع (معظمهم من الامريكيين) عقب الحرب العالمية الثانية ، ويندرج تحت « نظرية التحديث »(٣٤) . وكان كارل ماركس قد كتب فى مقدمة الطبعة الانجليزية من كتابه « رأس المال » يقول : « إن الدولة الأكثر تقدما فى الصناعة إنما تعرض على الدول الأقل تقدما صورة عن مستقبلها » . وقد كانت هذه المقولة هى نقطة البدء ـ عن وعى أو عن غير وعى ـ لنظرية التحديث . وهى نظرية تدين بالكثير لمؤلفات ماركس وآراء عالمى الاجتماع فيبر ودوركهايم ، وتذهب إلى أن للتطور الصناعى نمطا متناسقا من النمو ، وسيؤدى فى النهاية إلى ظهور بُنى اجتماعية وسياسية معينة متشابهة فيما بينها فى مختلف الدول والحضارات(٣٥) . وبوسعنا متى درسنا بلادا مثل بريطانيا أو الولايات المتحدة اللتين كانتا البادئتين بالتصنيع والديموقراطية ، أن نكتشف نمطا عالميا ستقتدى به كافة الدول فيما بعد(٣٦) . وقد كانت نظرة ماكس فيبر الى العقلانية والعلمانية المتزايدتين فى « التقدم » التاريخى للبشرية ، نظرة يائسة متشائمة . غير أن نظرية التحديث جاءت بعد الحرب لتسبغ على أفكاره نزعة متفائلة بكل تأكيد وطابعا أمريكيا متميزا . ومع أنه كان ثمة خلاف بين أصحاب نظرية التحديث حول طبيعة التطور التاريخى أحادى المسار ، وعما إذا كان ثمة مسارات بديلة للحداثة ، لم يكن أحدهم ليشك فى أن التاريخ غائى ، أو فى أن الديموقراطية الليبرالية فى الدول الصناعية المتقدمة هى غايته النهائية . وقد عملوا جاهدين خلال الخمسينيات والستينيات من هذا القرن ، وفى حماسة بالغة ، كى يكرسوا علمهم الاجتماعى الجديد فى خدمة الدول حديثة الاستقلال فى العالم الثالث من أجل تنميتها اقتصاديا وسياسيا(٣٧) .

غير أن نظرية التحديث سقطت فيما بعد ضحية لاتهامها بأنها عنصرية الطابع ، أى أنها ترفع من قدر تجارب أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية فى التنمية إلى مصاف الحقيقة العالمية ، دون إدراك منها بأنها هى نفسها « رهن حضارة معينة »[٣٨] . وقد ذكر أحد منتقديها أن « الهيمنة السياسية والحضارية الغربية تمخضت عن الإعلاء من شأن فكرة عنصرية مؤداها أن التطور السياسى الغربى وحده هو المثال السليم » [٣٩] . وقد كان هذا الانتقاد أعمق من مجرد القول بوجود سبل أخرى إلى الحداثة غير تلك التى تنتهجها دول مثل بريطانيا وأمريكا . فالانتقاد الأول يثير الشك فى مفهوم الحداثة نفسها ، وفيما إذا كانت كل الدول تريد حقا أن تتبنى مبادىء الغرب الديموقراطية الليبرالية ، وفيما إذا لم يكن ثمة نقطتا بداية ونهاية حضاريتان فى مثل صحة وسلامة المنطلق الغربى[٤٠] .

وقد قضت تهمة العنصرية أو الدوران حول الذات الاثنية بالموت على نظرية التحديث . ذلك أن علماء الاجتماع الذين صاغوا هذه النظرية كانوا يشاركون نقادهم إيمانهم بنسبية القيم ، ويرون أنه ليس هناك من أساس علمى أو تجريبى يمكنهم أن يبنوا عليه دفاعهم عن قيم الديموقراطية الليبرالية ، مؤكدين أنه ليس فى نيتهم هم أنفسهم أن يكونوا عنصريين[٤١] .

ويمكن القول فى ثقة أن التشاؤم التاريخى الهائل الذى ولده القرن العشرون فى النفوس قد أسقط من هيبة معظم التواريخ العالمية . وقد صبغ استخدام مفهوم ماركس عن التاريخ من أجل تبرير الإرهاب فى الاتحاد السوفييتى والصين وغيرهما من الدول الشيوعية كلمة « التاريخ » بصبغة مشؤومة فى أعين الكثيرين . ففكرة أن التاريخ غائى ، ذو مغزى ، وتقدمى ، بل ويمكن فهمه ، فكرة غريبة جدا على التيارات الفكرية الرئيسية فى عصرنا هذا . والحديث بلغة هيجل عن تاريخ العالم كفيل بإثارة السخرية ومواقف التعالى والحيرة لدى المثقفين الذين يعتقدون أنهم يفهمون العالم بكل تعقيداته ومآسيه . وليس من قبيل المصادفة أن نرى الكتاب الوحيدين للتواريخ العالمية ممن صادفوا قدرا من النجاح الشعبى فى قرننا هذا ، هم من أمثال شبنجلر وتوينبى ، الذين وصفوا تدهور وتحلل القيم والمؤسسات الغربية .

غير أنه وإن كان بالوسع فهم تشاؤمنا ، إلا أنه لا يتفق مع السير الواقعى للأحداث فى النصف الثانى من هذا القرن . ونحن فى حاجة الى التساؤل عما إذا كان تشاؤمنا موقفا عقليا مصطنعا ، نتخذه فى خفة شأن أهل القرن التاسع عشر فى اتخاذهم لموقف التفاؤل . فالمتفائل الساذج يبدو أحمق حين تخيب توقعاته . أما المتشائم الذى يثبت خطؤه فيحتفظ بهالة من العمق والجدية . ولذا فإنه من الأسلم انتهاج الطريق الثانى . غير أن بزوغ القوى الديموقراطية فى أنحاء من العالم لم يكن وجودها فيها متوقعا فى أى وقت من الأوقات ، وزعزعة استقرار الأشكال الاستبدادية من الحكومات ، والافتقار التام إلى أية بدائل « نظرية » متسقة منطقيا للديموقراطية الليبرالية ، كل هذا يضطرنا إلى إعادة طرح السؤال القديم لكانط : هل ثمة تاريخ عالمى للبشرية يمكن كتابته من منطلق أكثر عالمية مما كانت تسمح الأوضاع به فى زمن كانط ؟

- ٦ -

آلية الرغبة

فلنعد إلى البداية ونتصدى للسؤال دون احتكام إلى سلطان النظريات السابقة عن التاريخ : هل التاريخ غائى ؟ وهل ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه سيحدث تطور عالمى صوب الديموقراطية الليبرالية ؟

لنبحث أولاً فى مسألة الغائية ، تاركين مؤقتاً مسألة ما إذا كانت هذه الغائية تعنى التقدم سواء بصدد الأخلاقيات أو السعادة الإنسانية . هل تتطور كل المجتمعات أو معظمها فى اتجاه واحد معين ، أم أن تاريخها ينهج نهجاً دورياً أو عفوياً محضاً ؟[1] إن كان النهج عفوياً ، فبالإمكان أن تكرر البشرية أية ممارسة اجتماعية أو سياسية من ممارسات الماضى : قد يعود نظام الرق ، وقد يتوّج الأمراء والأباطرة فى أوروبا ، وقد تفقد النساء الأمريكيات حق الانتخاب . أما التاريخ الغائى فعلى العكس من ذلك ، إذ أنه يعنى أنه ليس بوسع أى شكل من أشكال التنظيم الاجتماعى يتجاوزه مجتمع ما ، أن يتكرر فى نفس المجتمع (رغم أن المجتمعات المختلفة فى المراحل المختلفة من تطورها قد تكرر نمطاً مشابهاً من التطور) .

فإن كان التاريخ لا يعيد نفسه أبداً ، فلا بد أن هناك آلية دائمة وواحدة ، أو مجموعة من الأسباب الأولى التاريخية التى تفرض التطور فى اتجاه واحد ، والتى تحفظ ذكريات العصور السابقة حتى الزمن الحاضر . والنظريات الخاصة بدورات التاريخ أو عفوية أحداثه لا تستبعد احتمال التغير الاجتماعى وقدراً محدوداً من مظاهر الانتظام فى عملية التطور ، غير أنها ليست فى حاجة إلى أى مصدر واحد للسببية التاريخية . كذلك فإن عليها أن تنص أيضاً على مسار للتحلّل ينمحى بمقتضاه تماماً الوعى بانجازات الماضى . ذلك لأنه بدون احتمال النسيان الكامل للتاريخ ، ستبنى كل دورة على أساس من خبرات الدورات السابقة ولو بقدر بسيط .

وفى محاولة أولى لفهم الآلية التى تضفى على التاريخ غائيته ، لنفعل ما فعله فونتنيل وبيكون ، ونعتبر المعرفة مفتاحاً لغائية التاريخ ، خاصة معارفنا عن الكون الطبيعى التى يمكن للعلم توفيرها لنا . ذلك أننا لو نظرنا إلى كافة صنوف الجهد الاجتماعى البشرى ، لوجدنا أن المجال الوحيد الذى يُجمع الناس على أنه بكل تأكيد غائى وتراكمىّ المعرفة ، هو العلوم الطبيعية الحديثة . وهو وصف لا ينطبق على نشاطات مثل فنون الرسم والشعر والموسيقى والمعمار . ذلك أنه لا يمكن القول

بأن راوشينبيرج رسام أفضل من مايكل انجلو ، أو أن شونبرج موسيقى أفضل من باخ لمجرد أن راوشينبيرج وشونبرج عاشا فى القرن العشرين . فشكسبير والبارثينون يمثلان نوعاً معيناً من الكمال بحيث يغدو من غير المعقول أن نتحدث عن تجاوزهما . أما العلوم الطبيعية فهى على العكس إذ تبنى على أساس إنجازات الماضى . وثمة « حقائق » معينة كانت خافية على سير إسحاق نيوتن العظيم ومعروفة اليوم لدى أى طالب جامعى يدرس الفيزياء لمجرد أنه ولد بعد نيوتن . فالمعرفة العلمية بالطبيعة لاهى بالدورية ولا هى بالعفوية . والبشرية لا تعود بصفة دورية إلى نفس الحالة من الجهالة ، ولا نتائج العلوم الطبيعية الحديثة خاضعة لنزوات البشر . قد يكون الناس أحراراً فى تفضيلهم دراسة فروع معينة من العلم على دراسة أخرى ، وهم بالطبع أحرار فى تطبيق نتائجها كما يهوون . غير أنه ما من طاغية وما من برلمان بوسعه نسخ قوانين الطبيعة مهما كان إغراء النسخ قائماً عنده(٢) .

لقد ظلت المعارف العلمية تتراكم منذ زمن بعيد جدا ، وكان لها تأثير دائم (وإن كان خفياً أحياناً) فى تشكيل الطبيعة الأساسية للمجتمعات البَشرية . فالمجتمعات التى لديها الحديد والزراعة تختلف تماماً عن تلك التى لم تعرف غير الأدوات الحجرية أو القنص وجمع الثمار . غير أن تغيراً كيفيًّا طرأ على العلاقة بين المعارف العلمية والمسار التاريخى بظهور العلوم الطبيعية « الحديثة » ، أى حين تم اكتشاف المنهج العلمي بفضل أناس مثل ديكارت وبيكون وسبينوزا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر . ولم تكن إمكانية السيطرة على الطبيعة التى وفرتها العلوم الطبيعية الحديثة قائمة فى المجتمعات كافة ، وإنما أتيح ابتكارها عند نقطة تاريخية معينة بفضل بعض الأوروبيين . غير أنه باكتشاف المنهج العلمى أصبح المنهج ملكاً شائعاً بين الناس كافة ، وفى متناول الجميع بغض النظر عن اختلاف الثقافات والقوميات . فاكتشافه أحدث قسمة أساسية غير دورية فى الزمن التاريخى إلى الفترة السابقة عليه والفترة التالية له . كما أن الازدهار المطرد والمتصل للعلوم الطبيعية الحديثة (بفضل اكتشاف المنهج العلمى) وفَّر آلية غائية لشرح العديد من مظاهر التطور التاريخى اللاحق .

فأما الوسيلة الأولى التى تحقق بها العلوم الطبيعية الحديثة تغيرات تاريخية هى غائية وعالمية فى آن واحد ، فهى التنافس العسكرى . فالطابع العالمى للعلم يوفر الأساس لتوحيد البشرية كلها بالنظر إلى انتشار الحروب والصراعات فى النظام الدولى . والعلوم الطبيعية الحديثة تتيح مزية عسكرية حاسمة لتلك المجتمعات القادرة على تنمية التكنولوجيا وإنتاجها واستخدامها على أكمل وجه ، وتزيد هذه المزية النسبية التى توفرها التكنولوجيا بازدياد سرعة التحول التكنولوجى(٣) . إن حراب قبائل الزولو لم تكن لتتغلب على بنادق الإنجليز مهما كانت شجاعة رجال تلك القبائل . وقد كان امتلاك ناصية العلم هو سبب تمكن أوروبا من فتح معظم أقطار ما يسمى الآن بالعالم الثالث فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . كما أن انتشار ذلك العلم من أوروبا إلى العالم الثالث هو الذى يسمح الآن لأقطار العالم الثالث باستعادة جانب من سيادتها فى القرن العشرين .

إن احتمال نشوب الحروب دافع قوى إلى تغليب العقلانية فى المجتمعات وإلى إقامة بناء اجتماعى ذى طابع موحد فى مختلف الحضارات . فأى دولة تطمع فى حماية سيادتها السياسية ،

مضطرة إلى تبنّى تكنولوجيا أعدائها ومنافسيها . والأهم من ذلك ، أن خطر الحرب يضطر الدول إلى إعادة بناء أنظمتها الاجتماعية بحيث تكون أكثر فعالية فى إنتاج التكنولوجيا واستخدامها . وعلى سبيل المثال فإن على الدول أن تكون بحجم معين يسمح لها بمنافسة جيرانها ، وهو ما يخلق حافزاً قويًا من أجل الوحدة القومية . وعليها أن تعبىء مواردها على المستوى القومى وهو ما يتطلب إقامة سلطة مركزية قوية للدولة لها حق فرض الضرائب وسن القوانين . وعليها هدم أشكال مختلفة من الروابط الاقليمية والدينية والأسرية التى يمكن أن تعرقل الوحدة القومية . وعليها أن تنهض بمستوى التعليم من أجل تخريج صفوة قادرة على استخدام التكنولوجيا . وعليها أن تتابع التطورات التى تجرى فى الدول خارج حدودها وتقيم الصلات معها . وبات لزاماً عليها ، بعد إدخال نظام تعبئة الجيوش الجرارة منذ الحروب النابليونية ، أن تفتح الباب على الأقل أمام منح الحقوق المدنية للطبقات الأفقر فى مجتمعاتها متى شاءت أن تكون التعبئة العامة فى وسعها . وقد تنشأ كل هذه التطورات عن بواعث أخرى ، كالبواعث الاقتصادية . غير أن الحروب تؤكد أكثر من غيرها الحاجة إلى الحداثة الاجتماعية ، وتوفر الامتحان الحقيقى لقدرتها على النجاح .

وثمة أمثلة تاريخية عديدة لما يسمى بالتحديث الدفاعى حين اضطرت دول إلى تبنى الإصلاح نتيجة لخطر عسكرى(٤) . فالملكيات المركزية الكبرى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، كفرنسا فى عهد لويس الثالث عشر ، وأسبانيا فى عهد فيليب الثانى ، سعت إلى دعم سلطانها على أراضيها لأسباب أهمها ضمان توفير الموارد اللازمة لشن حروب على جيرانها . ولم تعرف هذه الملكيات خلال القرن السابع عشر طعم السلام إلا لمدة ثلاث سنوات من بين مائة عام . وقد كانت الاحتياجات الاقتصادية الضخمة لحشد الجيوش هى الحافز الرئيسى لدى الحكومات المركزية على تحطيم قوة المؤسسات الإقطاعية والإقليمية ، وخلق ما يوصف بأنه بناء «حديث» للدولة(٥) . كذلك كان لبزوغ الملكية المطلقة بدوره أثره فى تحقيق قدر من المساواة بين أفراد المجتمع الفرنسى عن طريق تقليل امتيازات الطبقة الأرستوقراطية ، وفتح الطريق أمام ظهور طوائف اجتماعية جديدة ، وهو ما كان له أثره الحاسم أثناء الثورة الفرنسية .

وحدث أمر مماثل فى الامبراطورية العثمانية واليابان . فدخول الجيش الفرنسى بقيادة نابليون مصر عام ١٧٩٨ ، هزّ المجتمع المصرى هزًا ، وأدى إلى إصلاح جذرى فى الجيش المصرى نهض به الوالى العثمانى محمد على . وقد بلغ نجاح هذا الجيش الجديد الذى أسهم الأوروبيون فى تدريبه ، درجة أن تحدّى معها الحكم العثمانى فى أنحاء عديدة من الشرق الأوسط ، مما دفع السلطان العثمانى محمود الثانى إلى النهوض بإصلاحات واسعة النطاق على غرار إصلاحات ملوك أوروبا فى القرنين السالفين . وقد كسر السلطان محمود شوكة النظام الإقطاعى القديم بتدبيره مذبحة للإنكشارية (وهم صفوة حرس القصر) عام ١٨٢٦ ، وأسس سلسلة من المدارس المدنية ، وعزّز كثيراً من قوة البيروقراطية العثمانية المركزية . كذلك فإن تفوق فعالية مدافع البحرية بقيادة القائد البحرى بيرى كان حاسماً فى إقناع طبقة « الدايمو » فى اليابان بأنه يتحتم على بلادهم الانفتاح على الخارج وقبول تحدى المنافسة الأجنبية . (لم يحدث هذا دون مقاومة . ففى الخمسينيات من القرن الماضى حكم بالسجن على تاكاشيما شوهان الخبير بالمدفعية بسبب دعوته إلى تبنى التكنولوجيا

العسكرية الغربية) . وقد رفعت الزعامة الجديدة في اليابان شعار « دولة غنية ، وجيش قوى » ، وأحلت مكان مدارس المعبد القديمة نظاماً من التعليم الإجبارى تديره الدولة ، ومكان محاربى الساموراى جيشاً كبيراً من الفلاحين ، وفرضت نظاماً قوميًا للضرائب ، وللبنوك ، وللعملة . وقد كان الحافز وراء هذا التغيير الشامل في المجتمع الياباني خلال عهد أسرة الميجى واستعادة مركزية الدولة اليابانية ، هو الإحساس الملح بأن على اليابان أن تتعلم استيعاب التكنولوجيا الغربية من أجل الاحتفاظ باستقلالها الوطنى والحيلولة دون وقوعها ـ كما وقعت الصين ـ في براثن الاستعمار الأوروبى[٦] .

وفي حالات أخرى نجد أن الهزيمة المنكرة في الحرب هي الدافع إلى تبنى الإصلاح الاجتماعي العقلاني . فإصلاحات فوم شتاين وشارنهورست وجنيسيناو في بروسيا ، كان وراءها إدراك أن نابليون إنما تمكن من هزيمة بروسيا في موقعة يينا ـ أورشتادت بهذه السهولة بسبب تخلّف الدولة البروسية وانفصالها التام عن المجتمع . وقد صحب الإصلاحات العسكرية (كتطبيق نظام التجنيد الاجبارى العام) ، تطبيق لقانون نابليون في بروسيا ، وهو حدث رأى فيه هيجل رمزاً لبزوغ فجر الحداثة في ألمانيا[٧] . وتعتبر روسيا مثالاً للدولة التى كان التحديث والإصلاح فيها على مدى ثلاثة قرون ونصف قرن ، نتيجة لطموحاتها العسكرية ونكساتها العسكرية[٨] . فتحديث الجيش كان أساس جهود بطرس الأكبر في سبيل تحويل روسيا إلى ملكية أوروبية حديثة . وكانت الفكرة الأصلية وراء بناء مدينة سانت بطرسبورج هي جعلها قاعدة بحرية على رأس نهر النيفا . كذلك أدت هزيمة روسيا في حرب القرم بصورة مباشرة إلى نهوض الإسكندر الثانى بإصلاحاته ، ومن بينها إلغاء الرق ، في حين كانت هزيمتها في الحرب الروسية اليابانية هي السبب في قيام ستوليبين بإصلاحاته الليبرالية وفي ازدهار النمو الاقتصادى في الفترة ما بين عامي ١٩٠٥ و ١٩١٤[٩] .

وربما كان أحدث مثال للتحديث الدفاعي ، الطور الأول من سياسة البيريسترويكا التى دشنها ميخائيل جورباتشوف . والواضح تماماً من خطبه وخطب غيره من كبار موظفى الدولة السوفييتية ، أن من أهم الأسباب التي دفعتهم أصلاً إلى التفكير في النهوض بإصلاح جوهرى في الاقتصاد السوفييتي ، إدراكهم أن من شأن إغفال الإصلاح في الاتحاد السوفييتي أن يثير مشكلات خطيرة في وجه قدرته على المنافسة الاقتصادية والعسكرية في القرن الحادى والعشرين . كذلك فإن مبادرة الدفاع الاستراتيجي التى قام بها الرئيس ريجان شكلت تحدياً قاسياً ، حيث إنها هددت بتحويل المخزون الكامل من الأسلحة النووية السوفييتية إلى أسلحة عتيقة عفا عليها الزمن ، ونقلت التنافس بين الدولتين العظميين إلى مجالات مثل الميكرو ـ إليكترونيات وغيرها من الابتكارات التكنولوجية التى كان الاتحاد السوفييتي عاجزاً عن مسايرة الولايات المتحدة فيها . وقد فهم القادة السوفييت ـ ومنهم الكثيرون من العسكريين ـ أن النظام الاقتصادى الفاسد الذى ورثوه من عهد بريجنيف عاجز عن مسايرة عالم تتحكم فيه مبادرة الدفاع الاستراتيجي الأمريكية ، فأضحوا على استعداد لقبول خفض الإنفاق العسكرى مؤقتاً في سبيل ضمان البقاء على مدى طويل[١٠] .

فمن المفارقات إذن أن يكون استمرار الحروب والتنافس العسكرى بين الأمم من العوامل الكبرى

لتوحيد الأمم . فمع أن الحروب تؤدى إلى الدمار ، فهى تجبر الدول على قبول الحضارة التكنولوجية الحديثة والهياكل الاجتماعية التى تدعمها . والعلوم الطبيعية الحديثة تفرض نفسها على الإنسان ، سواء كان مبالياً بها أم لا . وما من خيار أمام معظم الأمم غير قبول العقلانية التكنولوجية للحداثة ، إن هى شاءت الحفاظ على سيادتها القومية . وهو مصداق لمقولة كانط بأن التغيرات التاريخية إنما تحدث نتيجة نزعة الإنسان للاجتماع المتسمة بطابع غير اجتماعى . فالصراع لا التعاون هو أول ما يغرى الإنسان بالعيش فى مجتمعات ، ثم بمحاولة تطوير إمكانات تلك المجتمعات بصورة أوفى .

وبالوسع تجنّب مقتضيات الترشيد التكنولوجى لمدة معينة من الوقت لو أن الإنسان يعيش فى بقعة منعزلة أو غير مرغوب فى سكناها . وفى مقابل ذلك ، فإن حسن الحظ قد يصادف بعض الدول . مثال ذلك : أن « العلم » الإسلامى كان عاجزاً عن إنتاج الطائرات المقاتلة القاذفة من طراز ف ٤ ودبابات « تشيفتين » اللازمة للدفاع عن نظام الخمينى فى إيران ضد جيرانها الطموحين كالعراق . وكان بوسع إيران الإسلامية أن تهاجم العقلانية الغربية التى أنتجت مثل هذه الأسلحة لمجرد قدرة إيران على شرائها من دخلها من مواردها النفطية . فرجال الدين « الملالى » الذين يحكمون إيران كان بإمكانهم بكل بساطة أن يراقبوا الثروة المهمة تنبثق أمامهم من الأرض مما أتاح لهم فرصة الإقدام على مشروعات معينة كالثورة الإسلامية العالمية ، وهى مشروعات تعجز عنها دول أخرى لا تتمتع بمثل هذه النعمة(١١) .

والوسيلة الثانية التى يمكن بها للعلوم الطبيعية الحديثة أن تُحدث تغييرات تاريخية غائية هى التذليل الدائب والمرحلى للطبيعة بهدف إشباع الاحتياجات الانسانية ، وهو ما نسميه التنمية الاقتصادية . فالتصنيع ليس مجرد تطبيق مكثف للتكنولوجيا فى عملية الصناعة وابتداع آلات جديدة ، وإنما هو أيضاً استخدام العقل البشرى فى حل مشكلة التنظيم الاجتماعى وابتداع تقسيم منطقى للعمل . هذه الاستخدامات المتوازية للعقل ، لابتداع آلات جديدة وتنظيم العملية الإنتاجية ، قد نجحت إلى حدّ أبعد مما كان يحلم به الدعاة الأوائل إلى تطبيق المنهج العلمى . وقد زاد دخل الفرد فى أوروبا الغربية الآن أكثر من عشرة أضعافه فى منتصف القرن الثامن عشر حين كان هذا الدخل أعلى منه فى كثير من دول العالم الثالث اليوم .(١٢) وأحدث النمو الاقتصادى تحولات اجتماعية متشابهة فى كل المجتمعات بصرف النظر عن بنائها الاجتماعى السابق عليه .

إن العلوم الطبيعية الحديثة تنظم اتجاه النمو الاقتصادى بفضل الآفاق دائمة التغير للإمكانات الإنتاجية(١٣) . والاتجاه الذى يسير فيه هذا التحول التكنولوجى وثيق الصلة بتطوير تنظيم للعمالة يزداد عقلانية بمضى الوقت(١٤) . فالتحسينات التكنولوجية مثلاً فى ميادين الاتصالات والمواصلات (كرصف الطرق ، وتطوير السفن والموانىء ، واختراع القطارات ، وماشابه ذلك) هيأت إمكانية التوسع فى حجم الأسواق ، وهو ما ييسر بدوره قيام وفورات الحجم الكبير عن طريق ترشيد تنظيم العمالة . والمهام المتخصصة التى كانت غير مربحة حين كان المصنع لا يبيع منتجاته لأكثر من قريتين محليتين ، تصبح فجأة ذات قيمة كبيرة حين يبيع هذا المصنع منتجاته لأمة

بأسرها ، أو لسوق دولية أوسع[١٥] . وتؤدى هذه الإنتاجية المتزايدة الناجمة عن مثل هذه التغيرات ، إلى توسيع السوق الداخلية ، وتخلق حاجة جديدة إلى تقسيم للعمل أبعد مدى .

إن متطلبات التنظيم الرشيد للعمل تفرض إدخال تغييرات متناسقة وواسعة النطاق في البناء الاجتماعي .. ذلك أن المجتمعات الصناعية لابد من أن تكون مجتمعات حضرية الطابع ، لأنه فى المدن وحدها يمكن أن يتوافر الحجم المناسب للعمالة الماهرة اللازم للصناعات الحديثة ، ولأن المدن توفر البنية الأساسية والخدمات المطلوبة لقيام مشروعات كبيرة شديدة التخصص . وقد انهار نظام الفصل العنصرى فى جنوب إفريقيا فى نهاية المطاف ، لأنه كان يقوم على الاعتقاد بأنه بالإمكان بوسيلة ما أن يظل العمال الصناعيون السود يقطنون الريف بصفة دائمة . فلكى نضمن فعالية سوق العمالة ، ينبغى زيادة قدرة العمال على الحركة والتنقل . ذلك أنه من غير الممكن ربط العمال إلى الأبد بوظيفة معينة ، أو بموقع معين ، أو بمجموعة من العلاقات الاجتماعية المعينة ، وإنما يتحتم أن يكون هؤلاء العمال أحراراً فى التنقل من مكان إلى مكان ، وفى النهوض بمهام جديدة وتعلّم تكنولوجيات جديدة ، وفى بيع قوة عملهم لمن هم على استعداد لدفع أعلى الأجور . ولهذا كله تأثير ضخم فى زعزعة كيان الطوائف الاجتماعية التقليدية كالقبائل والعشائر والعائلات الكبيرة والطوائف الدينية وغير ذلك . فإن كانت تلك الوحدات الاجتماعية التقليدية ، من بعض الوجوه ، أكثر إشباعاً للاحتياجات الإنسانية ، فهى تنحسر وتتراجع بسبب افتقار تنظيمها إلى المبادىء العقلانية للكفاءة الاقتصادية ، وتفسح الطريق للأشكال التنظيمية الراهنة .

وتحل محلها أشكال أو تنظيمات بيروقراطية « حديثة » . والمفروض أن يكون قبول العمال فى هذه التنظيمات على أساس من المران والقدرات ، لا على أساس العلاقات الأسرية أو المكانة العائلية ، وأن يقيَّم أداؤهم بمقاييس ثابتة عامة . فالبيروقراطيات الحديثة تضفى طابعاً مؤسسياً على التنظيم الرشيد للعمالة بأن تأخذ المهام المعقدة ثم تقسّمها إلى هيكل هرمى مكون من مهام أكثر بساطة ، ويمكن النهوض بالكثير منها بطريقة روتينية . والراجح أن ينتشر التنظيم البيروقراطى الرشيد فى نهاية الأمر فيعمّ كل مظاهر حياة المجتمع فى الدولة الصناعية ، بصرف النظر عما إذا كان التنظيم المعنىّ هو وكالة حكومية ، أو نقابة عمال ، أو مؤسسة ، أو حزباً سياسياً ، أو جريدة ، أو منظمة خيرية ، أو جامعة ، أو اتحاداً مهنياً . فالوضع الآن إذن هو عكس الوضع فى القرن التاسع عشر ، حين كان أربعة أخماس الأمريكيين يعملون لحسابهم الشخصى وليسوا بالتالى جزءًا من تنظيم بيروقراطى . إذ نجد اليوم أن العُشر فقط يعمل لحسابه الشخصى . وهذه « الثورة غير المخطط لها » تكررت فى كل البلدان الصناعية ، بغض النظر عما إذا كانت هذه الدولة أو تلك رأسمالية أو اشتراكية ، وبالرغم من الاختلافات فى الخلفية الدينية أو الثقافية للمجتمعات السابقة على التصنيع التى تمخضت عن هذه الصور الجديدة[١٦] .

وقد ثبت خطأ القول بأن التنمية الصناعية تعنى بالضرورة قيام بيروقراطيات متزايدة الحجم ، أو اتحادات عملاقة من الشركات الصناعية . فالبيروقراطيات الضخمة تتضاءل فعاليتها متى تجاوز حجمها حداً معيناً ، إذ تصاب عندئذ بما يسميه الاقتصاديون عدم الوفر الناجم عن الحجم الكبير ،

وتضحى بالتالى أقل كفاءة من عدد أكبر من المنظمات الأصغر . كذلك فإنه ليس ثمة حاجة إلى وجود صناعات حديثة معينة ، مثل هندسة برامج الكومبيوتر الجاهزة فى المدن الكبيرة . ومع ذلك فإن هذه الوحدات الأصغر فى حاجة إلى تنظيم على أساس من المبادىء الرشيدة وإلى مؤازرة المجتمع الحضرى .

ولا ينبغى النظر إلى التنظيم الرشيد للعمالة باعتباره ظاهرة مستقلة فى جوهرها عن الابتكار التكنولوجى . فكلاهما مظهران لرشد الحياة الاقتصادية ، الأول فى مجال التنظيم الاجتماعى ، والثانى فى مجال إنتاج الآلات . وقد كان كارل ماركس يعتقد أن إنتاجية الرأسمالية الحديثة قائمة فى المقام الأول على إنتاج الآلات ، (أى تطبيق التكنولوجيا) ، لا على تقسيم العمل ، وكان يأمل فى أن يتحقق إنهاء تقسيم العمل فى يوم ما(١٧) . فالتكنولوجيا ستتيح فرصة استئصال الفوارق بين المدينة والريف ، وبين أقطاب صناعة النفط والعامل الجلف ، وبين مدير البنك الاستثمارى وجامع القمامة ، وستخلق مجتمعاً يمكن للمرء فيه « أن يمارس القنص فى الصباح ، وصيد السمك عند العصر ، وتربية المواشى فى المساء ، والنقد بعد العشاء ! »(١٨) . غير أننا لا نجد دليلاً واحداً على صحة هذا القول فى كل أحداث التاريخ اللاحق للتنمية الاقتصادية العالمية . فالتنظيم الرشيد للعمالة لا يزال ضرورياً للإنتاجية الاقتصادية الحديثة حتى مع التخفيف من وطأة المبالغة فى التخصص وآثارها الضارة بالعقل بفضل تقدم التكنولوجيا . ولم تؤد محاولات الأنظمة الشيوعية إلغاء تقسيم العمل وإنهاء عبودية التخصص ، إلا إلى طغيان أفظع من طغيان ورش مانشستر التى انتقدها ماركس بشدة(١٩) . وقد حاول ماوتسى تونج إلغاء الفوارق بين المدينة والريف ، وبين العمل الذهنى والعمل البدنى فى أوقات شتى خاصة خلال سنى « القفزة الكبرى إلى الأمام » فى أواخر الخمسينيات وخلال فترة الثورة الثقافية بعد ذلك بعشر سنوات . وقد تسببت كل هذه المحاولات فى آلام لا يمكن تخيلها للشعب ، لا يفوقها غير الآلام الناجمة عن محاولة الخمير الحمر دمج المدن بالقرى فى كمبوديا بعد عام ١٩٧٥ .

ولم يكن أى من تنظيم العمالة(٢٠) أو البيروقراطيات(٢١) بالأمر الجديد وقت الثورة الصناعية . أما الجديد فكان ترشيدهما الكامل فيما بعد وفق مبادىء الكفاءة الاقتصادية . ويفرض شرط الرشد نمطاً واحداً على التطور الاجتماعى للمجتمعات الصناعية . ففى مجتمعات ما قبل التصنيع يمكن للناس أن يتطلعوا إلى ألف هدف وهدف ، وقد يفرض الدين أو التقاليد فكرة تفوق حياة المحارب الأرستوقراطى على حياة التاجر الحضرى ، كما قد يفرض رجل الدين « الثمن العادل » لسلعة معينة . غير أن المجتمع الذى يعيش وفق هذه القواعد لن يخصص موارده على نحو يضمن الكفاءة . ولذا فإنه لن يتطور اقتصادياً بالسرعة التى يتطور بها مجتمع يعيش وفق قواعد رشيدة .

ولكى نوضح ما يتمتع به تقسيم العمل من قدرة على فرض التجانس على المجتمعات التى تأخذ به ، سنعرض لتأثيره فى العلاقات الاجتماعية فى حالات محددة . ففى وقت انتصار الجنرال فرانكو على القوى الجمهورية فى الحرب الأهلية الأسبانية ، كانت أسبانيا دولة زراعية فى المقام الأول . وكانت القاعدة الاجتماعية لليمين الأسبانى قائمة على الوجهاء المحليين والملاك الزراعيين فى

الريف ممن كان بوسعهم تعبئة جماهير الفلاحين المؤيدين لفرانكو على أساس من التقاليد والولاء الشخصي . كذلك فإن المافيا ، سواء انطلق نشاطها من نيوجيرسي أو من باليرمو ، مدينة بتضامن أعضائها إلى نوع مماثل من العلاقات الشخصية والعائلية ، شأن القادة العسكريين المحليين الذين لا يزالون يهيمنون على السياسة في الريف في بعض أقطار العالم الثالث كالسلفادور والفلبين . غير أن التنمية الاقتصادية الأسبانية في الخمسينيات والستينيات أدخلت علاقات السوق الحديثة في الريف ، وأحدثت بالتالي ثورة اجتماعية لم تكن متعمدة قضت على هذه العلاقات التقليدية بين السيد الراعي والتابع[٢٢] . وقد انتقلت جموع غفيرة من الفلاحين من الريف إلى المدن ، حارمة بذلك الوجهاء المحليين من الأنصار . أما الوجهاء أنفسهم فقد تطوروا وأصبحوا منتجين زراعيين أكثر كفاءة وتطلعت أعينهم إلى الأسواق القومية والدولية . وأما الفلاحون الذين بقوا في الريف فأضحوا مستخدمين متعاقدين يبيعون عملهم للملاك[٢٣] . فلو أن فرانكو آخر ظهر في يومنا هذا لما وجد القاعدة الاجتماعية التي يستند إليها من أجل تعبئة جيش له . كذلك يوضح لنا ضغط الترشيد الاقتصادي سبب استمرار المافيا في جنوب إيطاليا المتخلف نسبيًا دون الشمال الصناعي . صحيح أن العلاقات التقليدية بين السيد الراعي والتابع القائمة على أساس من العلاقات غير الاقتصادية لا تزال ملحوظة في المجتمعات الحديثة (فكلنا يسمع مثلاً عن ترقية ابن المدير فوق رءوس زملائه ، أو عن شبكات المستخدمين التي لا تنتقي غير المحاسيب) . غير أنه من المعهود الآن اعتبار مثل هذه الأمور غير قانونية ، بحيث باتت لا تتم إلا في الخفاء .

لقد حاولنا في هذا الفصل طرح سؤال : هل التاريخ غائي ؟ ولقد فعلنا ذلك بصورة ساذجة متعمدة حيث إنه ثمة متشائمون كثيرون بيننا ينكرون أن التاريخ يكشف عن أية توجهات . وقد انتقينا العلوم الطبيعية الحديثة فاعتبرناها « الآلية » الأساسية المحتملة للتحول التاريخي الغائي ، وذلك بالنظر إلى أنها النشاط الاجتماعي واسع النطاق الوحيد الذي يجمع الناس على أنه تراكمي وبالتالي فهو غائي . ويتيح لنا التقدم المطرد في العلوم الاجتماعية الحديثة ، فرصة لفهم الكثير من التفاصيل المحددة للتطور التاريخي ، مثل السبب في استخدام الناس للعربات التي تجرها الخيول والسكك الحديدية في تنقلاتهم قبل تحولهم إلى استخدام السيارات والطائرات ، أو السبب في أن أفراد المجتمعات اللاحقة أميل إلى سكنى المدن من أفراد المجتمعات السابقة ، أو السبب في أن الحزب السياسي الحديث ، أو نقابة العمال ، أو الدولة القائمة على أساس الأمة ، قد حلت جميعها محل القبيلة أو العشيرة باعتبارها المحور الرئيسي لولاء الجماعة في المجتمعات الصناعية .

غير أنه في حين يمكن للعلوم الطبيعية الحديثة أن تفسر بسهولة بعض الظواهر ، فإنه ثمة ظواهر كثيرة أخرى (بدءاً بشكل الحكومة الذي يختاره مجتمع معين) لا يمكن لهذه العلوم تفسيرها إلا بصعوبة كبيرة . كذلك فإنه بالرغم من إمكان النظر إلى العلوم الطبيعية الحديثة باعتبارها « المنظِّم » المحتمل للتحول التاريخي الغائي ، فإنه لا ينبغي النظر إليها باعتبارها السبب النهائي للتحول . ذلك أنه سيكون بوسع المرء أن يتساءل عندئذ على الفور : ولماذا العلوم الطبيعية الحديثة ؟ فمع أن المنطق الداخلي للعلم قد يشرح سبب تطوره على النحو الذي يتطور عليه ، فإن العلم نفسه لا يفسر لنا سبب اشتغال الناس بالعلوم . فالعلم باعتباره ظاهرة اجتماعية لا يتطور

لمجرد أن الناس يحدوهم حب استطلاع إزاء الكون ، وإنما يتطور لأن العلم يتيح لهم فرصة إشباع رغبتهم في الأمن وفي تملك السلع المادية بصورة لا حدود لها . والشركات توظف الباحثين وخبراء التطوير لا عن حب مطلق للمعرفة ، وإنما توظفهم سعياً وراء كسب المال . ويبدو أن الرغبة في النمو الاقتصادى خاصية شاملة تسود كل مجتمعات زمننا هذا . غير أنه إن لم يكن الإنسان مجرد حيوان اقتصادى ، فسيكون التفسير الذى عرضناه فى هذا الفصل تفسيراً غير كاف . وهو سؤال سنعود إلى طرحه بعد قليل .

إننا ، حتى الآن ، لا نضفي أى قيمة أخلاقية على الغائية التاريخية التى توحى بها العلوم الطبيعية الحديثة . وعلينا أن نسلّم بافتراض أن ظواهر مثل تقسيم العمل أو النمو البيروقراطى ، هى ظواهر مبهمة من حيث دلالاتها الخاصة بسعادة الإنسان ، وهو ما أكده آدم سميث وماركس وفيبر و دوركهايم وغيرهم من علماء الاجتماع الذين كانوا أول من أشاروا إلى هذه الظواهر على أنها من معالم الحياة الحديثة . ولسنا فى هذه المرحلة فى حاجة إلى افتراض أن قدرة العلم الحديث على زيادة الإنتاجية الاقتصادية تجعل الناس أكثر أخلاقية أو سعادة أو أفضل مما كانوا عليه من قبل . وإنما نسعي فى تحليلنا إلى أن ننطلق من نقطة معينة هى توضيح مبدئي لحقيقة أن ثمة أسباباً وجيهة للاعتقاد بأن التاريخ الناجم عن تقدم العلوم الطبيعية الحديثة يتحرك فى اتجاه واضح واحد ، وأن ندرس بعناية أوفى العواقب المترتبة على هذه النتيجة .

فإن كان اكتشاف العلوم الطبيعية الحديثة يؤدى إلى أن يصبح التاريخ غائيا ، فإن التساؤل الطبيعي الذى سيثور هو : هل يمكن الكف عن اختراعها ؟ وهل يمكن أن يكف المنهاج العلمي عن التحكم فى حياتنا ، وما إذا كان بإمكان المجتمعات الصناعية أن تعود إلى وضعها الذى كانت عليه قبل عصرنا الحديث ، وقبل عصر العلم ؟ واختصاراً نتساءل : هل يمكن لغائية حركة التاريخ أن تعكس مسارها ؟

- ٧ -

ليس هناك برابرة على الأبواب

فى فيلم « محارب الطريق » (The Road Warrior) للمنتج السينمائى الأسترالى جورج ميلر ، نرى حضارة اليوم القائمة على النفط قد انهارت نتيجة لحرب ضروس تشبه سفر الرؤيا ، وضاع العلم من جرائها ، وطاف القوط والفاندال المحدثون فى سياراتهم وعرباتهم التى تجرها الخيول يحاولون سرقة البنزين وطلقات الرصاص من بعضهم البعض ، بسبب ضياع تكنولوجيا الإنتاج .

وقد ظل موضوع احتمال تدمير حضارتنا التكنولوجية الحديثة تدميراً شاملاً والعودة المفاجئة إلى الهمجية موضوعاً أثيراً لدى كتّاب الروايات العلمية الخيالية ، خاصة فى السنوات التالية للحرب حين بدا هذا أمراً محتملاً بعد اختراع الأسلحة النووية . وكثيرا ما نجد فى هذه الروايات أن نمط الهمجية التى يعود إليها البشر ليس مطابقاً تماماً لاشكال الهمجية القديمة من التنظيم الاجتماعى ، وإنما هو خليط غريب من الأشكال الاجتماعية القديمة والتكنولوجيا الحديثة ، نرى فيه الأباطرة والدوقات يتنقلون بين المجموعات الشمسية فى سفن فضائية . غير أنه إن صح افتراضنا الخاص بالعلاقات المتداخلة بين العلوم الطبيعية الحديثة والتنظيم الاجتماعى الحديث ، لوجدنا أن مثل هذه النتائج « المختلطة » لا يمكن أن يقدّر لها البقاء طويلاً ، حيث إنه ما لم ندمر أو نلفظ المنهاج العلمى نفسه ، فستعود العلوم الطبيعية الحديثة كرّة أخرى إلى الظهور ، وتعيد خلق مظاهر كثيرة من العالم الاجتماعى العقلانى الحديث .

فلنطرح إذن هذا السؤال : هل بوسع البشرية ككل أن تعكس مسار التاريخ الغائى عن طريق رفض المنهج العلمى أو فقدانه ؟ ولهذه المشكلة جانبان ، الأول : هل بوسع المجتمعات القائمة أن تلفظ عامدة العلوم الطبيعية الحديثة ؟ والثانى : هل يمكن لكارثة كونية مروّعة أن تسفر عن فقدان غير متعمد للعلوم الطبيعية الحديثة ؟

إن الرفض المتعمد للتكنولوجيا وللمجتمع المرشد قد ألمحت إليه جماعات عديدة فى العصر الحديث ، بدءًا بالرومانسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ، ومرورًا بحركة الهيبيز فى الستينيات من هذا القرن ، وانتهاء بآية الله الخمينى والأصولية الإسلامية . وفى يومنا هذا نجد أن أوضح مصدر لمعارضة الحضارة التكنولوجية وأكثرها منطقية هو الحركة الداعية إلى الحفاظ على البيئة ، وهى حركة تضم جماعات كثيرة مختلفة الاتجاهات والأفكار ، غير أن أكثرها راديكالية قد هاجمت

كل جوانب المشروع الحديث الخاص بالسيطرة على الطبيعة عن طريق العلم ، وأوحت بأن بوسع الإنسان أن يكون أسعد حالاً لو أنه كف عن التلاعب بالطبيعة ، بل وعاد إلى الطبيعة فى وضع أشبه ما يكون بوضعها الأصلى قبل العصر الصناعى .

وتعتبر فلسفة جان جاك روسو ، المصدر المشترك لمعظم هذه النظريات المعادية للتكنولوجيا . فهو أول فيلسوف حديث يشكك فى فضل « التقدم » التاريخى . لقد فهم روسو قبل هيجل جوهر تاريخية التجربة البشرية ، وكيف أن الطبيعة البشرية نفسها قد تغيرت بمرور الوقت . غير أنه - بخلاف هيجل - آمن بأن التحول التاريخى قد أسهم فى إتعاس الناس تعاسة عميقة . فإن أخذنا مثلا قدرة الاقتصاد الحديث على إشباع الاحتياجات البشرية ، نجد روسو فى « المبحث الثانى » يشير إلى أن الاحتياجات البشرية الحقيقية هى فى الواقع محدودة العدد جدًا . فالإنسان فى حاجة إلى مأوى يأويه وطعام يغذّيه . بل إنه حتى الإحساس بالأمن ليس بالضرورة مطلباً أساسيًا بالنظر إلى أنه يفترض سلفاً أن الناس الذين يعيشون بالقرب من غيرهم سيتطلع كل منهم بصورة طبيعية إلى تهديد الآخرين(١) . أما كافة الاحتياجات البشرية الأخرى فليست جوهرية لتحقيق السعادة ، وإنما تنشأ عن مقدرة الإنسان على مقارنة نفسه بجيرانه ، فيشعر بأنه محروم إن لم يكن لديه ما لديهم . وبعبارة أخرى فإن الاحتياجات التى يخلقها المجتمع الاستهلاكى الحديث تنشأ عن غرور الإنسان ، أو ما يسميه روسو بعشق الذات . والمشكلة هى أن هذه الاحتياجات الجديدة التى يخلقها الإنسان نفسه فى الزمن التاريخى ، مرنة مرونة لا تحدّ ، وليس بالوسع إشباعها إشباعاً حقيقيًا . والاقتصادات الحديثة ، مع كل كفاءتها الهائلة وقدرتها على الابتداع ، تخلق حاجة جديدة كلما أشبعت إحدى الحاجات . وليست تعاسة الإنسان ناجمة عن فشله فى إشباع مجموعة محددة من الرغبات ، وإنما عن الفجوة القائمة دوماً بين احتياجاته الجديدة وبين إشباعها .

ويورد روسو مثلاً لهذه الظاهرة فى جامع التحف الذى تتعسه الفجوات فى مجموعته أكثر مما تسعده التحف التى يقتنيها . وبوسعنا أن نجد مثلاً آخر أكثر حداثة فى ميدان صناعة الاليكترونيات الاستهلاكية الحديثة ذات الكفاءة الإبداعية الخارقة . فخلال العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن ، كان أقصى ما تحلم به عائلة من السلع الاستهلاكية هو اقتناء مذياع . أما اليوم فإننا لا نكاد نجد شاباً فى العقد الثانى من عمره فى الولايات المتحدة لا يمتلك عدة أجهزة منه ، وهو مع ذلك شديد الامتعاض إذ لا يمتلك جهازاً من طراز Nintendo أو جهاز تسجيل على الأسطوانات الصغيرة (كومباكت ديسك) . كذلك فمن الواضح أن امتلاكه لمثل هذه الأجهزة لن يجعله أكثر قناعة بما عنده ، فما إن يحين وقت امتلاكه لها حتى يكون اليابانيون قد اخترعوا جهازاً اليكترونيا جديداً يتطلع إلى اقتنائه .

ويذهب روسو إلى أن سبيل الإنسان إلى السعادة هو التخلى عن التكنولوجيا الحديثة والخروج من تلك الحلقة المفرغة من الاحتياجات التى تخلقها ، واستعادة بعض ما كان يتمتع به الإنسان الطبيعى من اكتفاء ذاتى . فالإنسان الطبيعى لم يكن يعيش فى مجتمع ، ولا كان يقارن نفسه بالآخرين ، ولا كان يعيش فى عالم زائف من المخاوف والآمال والتطلعات التى هى من خلق المجتمع ، وكانت سعادته قائمة على إحساسه بوجوده ، وبأنه إنسان طبيعى فى عالم طبيعى . ولم

يسع إلى استخدام عقله فى الهيمنة على الطبيعة ، ولا كانت ثمة حاجة إلى ذلك حيث إن الطبيعة كانت خيرّة فى جوهرها ، ولا كان العقل بالأمر الطبيعى بالنسبة له وهو الفرد الذى يعيش متوحداً(٢) .

وقد أثار هجوم روسو على الإنسان المتحضر أول وأهم علامة استفهام وتشكك فى مشروع تذليل الطبيعة بأسره ، وفى النظرة إلى الأشجار والجبال باعتبارها مواد خام لا أماكن للراحة والتأمل . ويظل نقده للإنسان الاقتصادى الذى تخيله جون لوك وآدم سميث ، هو أساس معظم الانتقادات التى توجه اليوم إلى التنمية الاقتصادية غير المحدودة ، والأساس الفكرى (عن غير وعى فى الغالب الأعم) لآراء المهتمين فى زمننا بالحفاظ على البيئة(٣) . ويزداد سحر انتقاد روسو للتحديث الاقتصادى مع استمرار التصنيع والتنمية الاقتصادية ، ومع اتضاح أثرهما الضار فى البيئة الطبيعية . فهل بوسعنا أن نتخيل ظهور حركة للحفاظ على البيئة ، شديدة الثورية ، ترفض على أساس من أفكار روسو بعد تحديثها ، مشروع تسخير الطبيعة الحديث ، جملة وتفصيلا ، وكذا الحضارة التكنولوجية القائمة عليه ؟ الظاهر أن الإجابة هى بالنفى لجملة من الأسباب .

يتعلق السبب الأول بالتطلعات التى أثارها النمو الاقتصادى الراهن . فقد يكون بوسع أفراد أو مجتمعات صغيرة أن « تعود إلى الطبيعة » ، فيهجر الأفراد وظائفهم فى بنوك الاستثمار أو مكاتب التنمية العقارية للحياة على ضفة بحيرة من البحيرات . غير أن رفض المجتمع بأسره للتكنولوجيا سيعنى وقفاً كاملاً للتصنيع فى أوروبا وأمريكا واليابان ، وتحول هذه الدول إلى مستوى دول العالم الثالث الفقيرة . قد يقل تلوث الهواء والمخلّفات السامة ، غير أن الطب الحديث ووسائل الاتصال الحديثة ستقل هى أيضاً ، وكذا سيقل الحدّ من النسل وبالتالى الحرية الجنسية . فالرفض لن يحرّر الإنسان من دورة الاحتياجات الجديدة ، بقدر ما سيؤدى إلى عودة معظم الناس إلى حياة الفلاحين الفقراء المرتبطين بالأرض ، ودخولهم فى حلقة مفرغة من العمل الذى يقصم الظهور . صحيح أن دولا كثيرة عاشت لعدة أجيال على زراعة الكفاف ، وكانت شعوبها تتمتع دون شك بقدر كبير من السعادة . غير أنه من المشكوك فيه أن يتمكنوا من ذلك الآن بعد أن خبروا الحياة الاستهلاكية فى المجتمع التكنولوجى ، ومن المشكوك فيه جدًا أن يقبلوا عن طيب خاطر الانتقال من هذا الوضع إلى ذاك . كذلك فإنه إن كان ثمة دول أخرى قد اختارت ألا تهجر الصناعة ، فإن مواطنى الدول التى اختارت هجر الصناعة سيكون أمامهم دائماً معيار للمقارنة يقيسون أنفسهم به . وقد قررت بورما عقب الحرب العالمية الثانية أن ترفض هدف التنمية الاقتصادية الذى تبنته دول كثيرة أخرى فى العالم الثالث ، وأن تبقى فى عزلة عن العالم . غير أن هذا وإن كان ممكناً فى عالم ما قبل التصنيع فقد ثبت أن التشبث به بالغ الصعوبة فى منطقة مليئة بمجتمعات مزدهرة مثل سنغافورة وتايلاند .

وأقل من هذا شططاً فى الخيال البديل الداعى إلى الانتقاء من التكنولوجيا عن طريق نوع من التجميد للنمو التكنولوجى بمعدّله الحالى ، أو السماح بالابتكار التكنولوجى ولكن على أساس من الانتقاء الصارم لبعض مظاهره فحسب . فإن كان هذا البديل أصلح بالنسبة للحفاظ على مستويات

المعيشة الراهنة ـ فى المدى القصير على الأقل ـ فإنه ليس من الواضح كيف يمكن للحياة فى ظل انتقاء تحكمى لمستوى من التكنولوجيا ، أن تكون مرضية بشكل خاص . إنها حياة خالية من بريق الاقتصاد الدينامى المتنامى ، كما أنها لا تمثل عودة حقيقية إلى الطبيعة . لقد نجحت الجهود الساعية إلى تجميد التكنولوجيا مع بعض الجماعات الدينية الصغيرة ، مثل طوائف الأميش والمينونايت المسيحية . غير أن الأمر أكثر صعوبة بكثير بالنسبة لمجتمع كبير متعدد الطبقات . والواقع أن مظاهر عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية القائمة فى يومنا هذا فى المجتمعات المتقدمة يتضاءل تأثيرها الضار فى المضمار السياسى ، بازدياد حجم الثروة الاقتصادية التى سيتقاسمها أفراد المجتمع ، بينما يضحى هذا التأثير الضار أخطر شأناً لو غدت أحوال الولايات المتحدة العملاقة مثلا فى مثل ركود أحوال ألمانيا الشرقية . كذلك فإن تجميد التكنولوجيا عند المستوى العالى الذى بلغته فى الدول المتقدمة لا نحسبه حلاً مرضيًا للأزمة البيئية التى تتهددنا ، ولا نحسبه يجيب عن السؤال عما إذا كان النظام البيئى الكونى يمكنه أن يحتمل تقدماً مماثلاً فى دول العالم الثالث . ويثير الابتكار الانتقائى أسئلة صعبة خاصة بالسلطة التى تملك أن تقرر أى مظاهر التكنولوجيا جديرة بالاختيار . ولاشك فى أن تسييس الابتكار سيكون له أثره فى شل التنمية الاقتصادية فى مجموعها .

أضف إلى ذلك ، أن حماية البيئة لا تتطلب قطع الصلة بالتكنولوجيا الحديثة وبالعالم الاقتصادى الذى تخلقه ، بل إن هذه الحماية تتطلب فى المدى البعيد الحفاظ على هذا العالم الاقتصادى كشرط لتوفرها . والواقع أنه فيما عدا جناح الفوندى Fundi من حركة الخضر فى ألمانيا وغيره من الاتجاهات المتطرفة ، نجد أن التيار الرئيسى للحركة الداعية إلى حماية البيئة يدرك أن أكثر الحلول للمشكلات البيئية واقعية هى التى ترى خلق تكنولوجيات بديلة ، أو تكنولوجيات توفر حماية فعالة للبيئة . فالبيئة الصحية هى من الكماليات التى لا تتوافر إلا للأغنياء ذوى الدينامية الاقتصادية . أما أكثر الناس اعتداء على البيئة ، سواء فى طريقة تخلصهم من النفايات السامة أو إزالتهم للغابات الاستوائية المطيرة ، فهم شعوب الدول النامية التى تشعر بأن فقرها النسبى لا يسمح لها بأى خيار آخر غير استغلال ثرواتها الطبيعية ، أو التى لا يتيح لها نظامها الاجتماعى القدرة على تنفيذ قوانين البيئة . ونلاحظ هنا أنه بالرغم من التأثير المخرب للأمطار الحمضية ، فإن المناطق الشمالية الشرقية فى الولايات المتحدة وأجزاء كثيرة أخرى من شمال أوروبا أكثر امتلاء بالغابات مما كانت عليه منذ قرن أو حتى قرنين من الزمان .

ومن ثم ، فلكل هذه الأسباب يبدو من غير المحتمل أن تختار حضارتنا عمداً مذهب روسو فترفض دور العلوم الطبيعية الحديثة فى الحياة الاقتصادية المعاصرة . ولكن ، لننظر أيضاً فى الاحتمال الأكثر تطرفاً ، وهو أن تؤدى كارثة رهيبة إلى فرض هذا الخيار علينا كرهاً لا طوعاً ، وأعنى بالكارثة إما حرباً نووية شاملة أو انهياراً بيئيًا يحدث رغم كل جهودنا ، فيدمر الأساس الطبيعى للحياة البشرية المعاصرة . فالواضح أن احتمال تدمير ثمار العلوم الطبيعية الحديثة احتمال قائم خاصة وأن التكنولوجيا الحديثة قد مدّتنا بإمكانيات تحقيق هذا الدمار خلال دقائق معدودات . ولكن ، هل بالإمكان هدم العلوم الطبيعية الحديثة ذاتها ، لتحريرنا من قبضة المنهاجية العلمية التى

تهيمن على حياتنا ، وأن نعود بالإنسانية إلى أبد الآبدين إلى المستوى الحضارى الذى كانت عليه قبل عصر العلم ؟(٤)

لننظر في احتمال نشوب حرب عالمية تستخدم فيها أسلحة الدمار الشامل . لقد دأبنا منذ هيروشيما على النظر إليها كحرب نووية ، غير أنها قد تأتى الآن نتيجة لاختراع سلاح بيولوجى أو كيميائى جديد ورهيب . فإن افترضنا أن مثل هذه الحرب لن تفرض شتاء نوويًا أو دمارًا طبيعيا آخر يجعل الأرض غير صالحة البتة لسكنى البشر ، فعلينا أن نفترض أن الصراع سيذهب ضحيته جانب ضخم من سكان الدول المتحاربة ومن قوتها ومن ثروتها ، وربما يحدث ذلك أيضًا بالنسبة إلى الدول الرئيسية المتحالفة مع المتصارعين ، مع حدوث عواقب وخيمة فى الدول المحايدة المتفرجة هى أيضًا . وقد تحدث عواقب بيئية كبرى تؤدى إلى الربط بين الكارثة الحربية والكارثة البيئية . كذلك فإنه من المحتمل أن تنجم تغيرات ضخمة فى أوضاع السياسة العالمية . فقد يفقد الخصمان المتحاربان وضعيهما كدولتين عظميين ، وتتجزأ أراضيهما فتحتلها دول أفلحت فى البقاء خارج الصراع ، وقد تتسمم البيئة فيهما فلا يريد أحد السكنى فيهما . وقد تشمل الحرب كافة الدول المتقدمة تكنولوجيا والقادرة على إنتاج أسلحة الدمار الشامل ، فتهدم مصانعها ومعاملها ومكتباتها وجامعاتها ، وتستأصل كل المعارف الخاصة بطرق صنع الأسلحة القادرة على التسبب فى مثل هذا الدمار الهائل . أما سائر بلدان العالم التى تجنبت عواقب الحرب المباشرة ، فقد تبزغ فيها كراهية عارمة للحرب وللحضارة التكنولوجية تمكّن عددًا من تلك البلدان من أن تختار طواعية التخلى عن الأسلحة المتقدمة وعن العلم الذى أنتجها . وقد تقرر مثل هذه الدول أكثر من أى وقت مضى أن تهجر سياسة الردع التى وضح فشلها فى حماية البشرية من الدمار ، وأن تنتهج سياسة أكثر حكمة واعتدالاً فتسعى إلى التحكم فى التكنولوجيات الجديدة بصورة أكمل مما هى عليه فى عالمنا المعاصر . (كذلك فإن أية كارثة بيئية مثل ذوبان الثلوج القطبية أو تصحّر أمريكا الشمالية وأوروبا نتيجة لارتفاع درجة حرارة الجو فى العالم ، قد تسفر عن بذل مجهود مماثل من أجل التحكم فى الاختراعات العلمية التى أدت إلى وقوع الكارثة) . وقد ينجم عن الأهوال التى تسبب فيها العلم ازدهار جديد للديانات المعادية للحداثة وللتكنولوجيا ، فتقيم حواجز أخلاقية وعاطفية تحول دون خلق تكنولوجيات جديدة قد تتسبب فى دمار جديد .

ولكن يبدو أنه حتى مثل تلك الظروف الشاذة لن تكون قادرة على تحرير الحضارة البشرية من قبضة التكنولوجيا ومن قدرة العلم على العودة من جديد . وترجع أسباب ذلك أيضا إلى العلاقة بين العلم والحرب . ذلك أنه حتى لو كان بالإمكان تدمير الاسلحة الحديثة والمعلومات الخاصة بكيفية إنتاجها ، فلن يكون بوسع أحد أن يستأصل من الذاكرة تلك المنهاجية التى جعلت إنتاجها ممكناً . فتوحيد الحضارة الإنسانية عن طريق الاتصالات ووسائل النقل الحديثة يعنى أنه ما من طرف من أطراف البشرية غير مدرك للمنهاجية العلمية وإمكاناتها ، حتى لو كان هذا الطرف حالياً غير قادر على ابتداع التكنولوجيا أو تطبيقها بنجاح . وبتعبير آخر ، فإنه ليس ثمة برابرة حقيقيون على الأبواب ، برابرة جاهلون بقوة العلوم الطبيعية الحديثة . وما دام الأمر كذلك فإن القدرة على استخدام العلوم الطبيعية الحديثة فى أغراض حربية ستظل تعطى لمثل تلك الدول مزايا لا تتمتع

بها الدول التى لا تملك هذه القدرة . أما الدمار الأخرق الذى تسببت فيه الحرب المنتهية حديثاً فلن يعنى بالضرورة أن يتعلم الانسان أنه ما من تكنولوجيا حربية يمكن استخدامها لأغراض رشيدة . فقد تكون ثمة تكنولوجيات جديدة يقنع الناس أنفسهم بأنها ستوفر لهم مزايا حاسمة . وسيكون على الدول الصالحة التى استقت من الكارثة دروساً في الاعتدال وسعت إلى التحكم فى التكنولوجيات التى تسببت فيها ، أن تعيش فى عالم تشترك فيه معها دول شريرة وجدت فى الكارثة فرصة لتحقيق مطامحها . وقد علّمنا ميكيافيلى فى مستهل الحقبة الحديثة من التاريخ أن على الدول الصالحة أن تقتدى بالدول الشريرة إن هى أرادت البقاء على قيد الحياة والحفاظ على كيانها الدولى(٥) . فهى فى حاجة إلى الحفاظ على مستوى معين من التكنولوجيا ولو من أجل الدفاع عن نفسها ، بل وسيكون عليها أن تشجع الابتكار التكنولوجى فى المجال العسكرى متى كان أعداؤها قادرين هم أيضاً على الابتكار . وحتى لو سعت الدول الصالحة بخطوات مترددة ومحدودة إلى التحكم فى خلق تكنولوجيات جديدة ، فستكون مضطرة - ولو فى بطء - إلى إخراج الجنّى التكنولوجى العملاق من القمقم مرة أخرى(٦) . بل إن اعتماد الإنسان فى المرحلة التالية للكارثة على العلوم الطبيعية الحديثة سيكون أكبر لو أنه شاء استخدامها فى الحفاظ على البيئة ، وذلك نظراً إلى أن التكنولوجيا قد تكون هى السبيل الوحيد إلى جعل الأرض صالحة للسكنى من جديد .

ومن غير الممكن أن نتصور تاريخاً دوريًا حقيقيًا ، إلا لو افترضنا إمكان أن تختفى حضارة معينة بصورة كاملة دون أن تخلّف أى أثر فى الحضارة التى تليها . وقد حدث هذا بالفعل قبل اختراع العلوم الطبيعية الحديثة التى هى - مع هذا - تمتلك من القوة على الخير والشر معًا ما يجعل من المشكوك فيه أن ينساها الإنسان أو أن يقبرها فلا تخترع إلا فى حالة الفناء المادى للجنس البشرى . فإن كانت قبضة العلوم الطبيعية الحديثة التقدمية لا مفر منها ولا يمكن عكس اتجاهها ، فكذلك لن يكون هناك مفر بصفة أساسية من أن يصبح التاريخ الغائى بكل ما يحمله من عواقب اقتصادية واجتماعية وسياسية نابعة منه ، أمرا لا يمكن عكس اتجاهه بأى معنى من المعانى الأساسية .

- ٨ -

تراكم بلا حدود

« لم تكن بلادنا سعيدة الحظ . فقد تقرر تجربة الماركسية فينا ، ودفعنا القدر في هذا الاتجاه . فبدلاً من اختيار بلد ما في إفريقيا لهذا ، شرعوا في إجراء هذه التجربة فينا نحن . غير أننا في النهاية أثبتنا أنه لا مكان لهذه الفكرة . فقد دفعت بنا بعيداً عن الطريق الذي انتهجته دول العالم المتحضرة ، وهو ما تعكسه حقيقة أن أربعين في المائة من أفراد الشعب يعيشون دون حدّ الفقر ، بل ويعانون مذلة دائمة إذ لا يتلقون السلع إلا بعد إبرازهم بطاقات التموين . إنها مذلة دائمة ، تذكّرك في كل ساعة بأنك عبد في هذه الدولة » .

- من خطبة لبوريس يلتسين في اجتماع لحزب « روسيا الديموقراطية » في موسكو ، في أول يونيو عام ١٩٩١ .

كل ما شرحناه حتى الآن هو أن الازدهار الدائب للعلوم الطبيعية الحديثة يسفر عن تاريخ غائي وتحوّلات اجتماعية متجانسة الطابع في مختلف الأمم والحضارات . فالتكنولوجيا والتنظيم الرشيد للعمل هما من الشروط اللازمة للتصنيع . وهو ما ينجم عنه بالتالي ظواهر اجتماعية مثل التوسع في سكنى المدن ، وفي البيروقراطية ، وتفكك الأسر الكبيرة والعلاقات القبلية ، والارتفاع بمستوى التعليم . كذلك أوضحنا كيف أن هيمنة العلوم الطبيعية الحديثة على الحياة البشرية ، لا يمكن التراجع بشأنها في ظل أية ظروف بالوسع تصورها ، حتى في أشدها تطرفاً . غير أننا لم نوضح حتى الآن كيف أن العلم يؤدي بالضرورة إلى الرأسمالية في المجال الاقتصادي ، أو إلى الديموقراطية الليبرالية في المجال السياسي .

والواقع أن ثمة أمثلة لدول مرت بالمراحل الأولى من التصنيع ، تعد دولاً متقدمة اقتصاديًا وحضرية ، وعلمانية ، وبناء الدولة فيها متين متجانس ، وشعبها جيد التعليم نسبيًا ، غير أنها لا هي بالرأسمالية ولا بالديموقراطية . والمثل الرئيسي هنا ، ولسنوات عديدة ، هو الاتحاد السوفييتي في عهد ستالين ، وهو الذي تمكن في السنوات ما بين ١٩٢٨ وأواخر الثلاثينيات من تحقيق تحول اجتماعي مذهل من دولة زراعية معظم سكانها فلاحون ، إلى دولة صناعية قوية ، دون أن يتيح للمواطنين حريات اقتصادية أو سياسية . والواقع أن السرعة التي تم بها هذا التحول بدا للكثيرين

وكأنما هي دليل على أن التخطيط المركزي في ظل طغيان دولة بوليسية ، وسيلة أكثر فعالية لتحقيق التصنيع السريع من الحرية التي يتمتع بها مواطنو الدول ذات الأسواق الحرة . وقد كتب اسحاق دويتشر في الخمسينيات يقول إن اقتصاد التخطيط المركزي أكثر فعالية من فوضى آلية اقتصاد السوق ، وأن الصناعات المؤممة أقدر على تحديث المصانع والآلات من القطاع الخاص(١) . وقد كان لوجود دول في أوروبا الشرقية حتى عام ١٩٨٩ ، اشتراكية ومتقدمة اقتصاديا في آن واحد ، أثره في اعتقاد البعض أن التخطيط المركزي لا يتنافى مع الحداثة الاقتصادية .

هذه الأمثلة من العالم الشيوعي أوحت في وقت ما بأن الازدهار المستمر للعلوم الطبيعية الحديثة قد يوصلنا إلى الكابوس الذي صوّره ماكس فيبر للطغيان العقلاني البيروقراطي ، لا إلى مجتمع ليبرالي خلّاق منفتح . فالواجب إذن توسيع نطاق حجتنا . وبالإضافة إلى بيان السبب في أن بالدول المتقدمة اقتصاديًا مجتمعات حضرية وبيروقراطيات عقلانية ، علينا أن نوضح سبب توقعنا لتطور الدول في النهاية في اتجاه الليبرالية الاقتصادية والسياسية . وسنبحث في هذا الفصل ، والفصل الذي يليه علاقة هذه الآلية بالرأسمالية في حالتين متميزتين : حالة الدول الصناعية المتقدمة ، وحالة الدول المتخلفة . وبعد أن نثبت أن الآلية بطريقة ما تجعل من الرأسمالية أمراً محتماً ، سنعود إلى التساؤل حول ما إذا كان ينتظر منها أيضاً أن تسفر عن إرساء دعائم الديموقراطية .

بالرغم من سوء سمعة الرأسمالية سواء لدى اليمين الديني التقليدي ، أو اليسار الاشتراكي الماركسي ، فإن تفسير انتصارها في نهاية المطاف باعتبارها النظام الاقتصادي الوحيد الصالح للبقاء ، في ضوء المذهب الآلي ، أيسر من تفسير انتصار الديموقراطية الليبرالية في المجال السياسي . ذلك أن الرأسمالية قد ثبت أنها أكثر فعالية من النظام الاقتصادي ذي التخطيط المركزي ، سواء في مجال تطوير التكنولوجيا واستخدامها ، أو في مسايرة الظروف سريعة التغير الخاصة بالتقسيم الدولي للعمل ، في ظل أحوال الاقتصاد الصناعي الناضج .

ونحن نعلم الآن أن التصنيع لا يأتي طفرة فتنتقل الدول به فجأة إلى الحداثة الاقتصادية ، وإنما هو عملية دائبة التطور ولا نهاية واضحة لها ، بحيث تغدو حداثة اليوم قديمة في الغد . وقد تغيرت على نحو مطرد وسيلة إشباع ما أسماه هيجل نسق الاحتياجات ، كما تغيرت هذه الاحتياجات نفسها . وقد كان من رأي أصحاب النظريات الاجتماعية الأول مثل ماركس وإنجلز أن التصنيع يتكون من الصناعات الخفيفة مثل صناعة النسيج البريطانية أو صناعة الخزف الفرنسية . غير أن هذا الوضع سرعان ما تغير بحدوث تطورات مثل مدّ خطوط السكك الحديدية ، وإقامة صناعة الحديد والصلب والصناعات الكيميائية وبناء السفن وغير ذلك من أشكال الصناعة الثقيلة ، ونمو أسواق قوية موحدة ، وهو ماشكّل مفهوم الحداثة الصناعية عند لينين وستالين وأتباعهما من السوفييت . وقد وصلت بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة وألمانيا إلى هذا المستوى من التنمية قبيل الحرب العالمية الأولى ، ووصلت إليه اليابان وسائر أقطار أوروبا الغربية قبيل الحرب العالمية الثانية ، ثم الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية في الخمسينيات . ويعتبر كل هذا اليوم من علامات تنمية صناعية متوسطة ، بينما هي في نظر معظم الدول المتقدمة مرحلة قد تجاوزتها منذ

زمن بعيد إلى ما نطلق عليه أسماء مختلفة مثل : « مجتمع صناعى ناضج » ، أو « مرحلة الاستهلاك الجماهيرى المرتفع » ، أو « العصر التكنيترونى » ، أو « عصر المعلومات » ، أو « مجتمع ما بعد الصناعة » .[٢] ومع اختلاف الصياغات ، فكلها تؤكد الزيادة الضخمة التى طرأت على دور المعلومات ، والمعرفة التقنية والخدمات ، على حساب التصنيع الثقيل .

إن العلوم الطبيعية الحديثة ـ فى أشكالها المألوفة من الابتكار التكنولوجى والتنظيم الرشيد للعمل ـ لا تزال تملى على مجتمعات ما بعد الصناعة طابعها كما كان شأنها مع المجتمعات فى المراحل الأولى من التصنيع . وقد كتب دانييل بيل عام ١٩٦٧ يقول إن متوسط طول المدة بين اكتشاف مبتكر تكنولوجى جديد وبين إدراك إمكاناته التجارية كان ثلاثين عاماً فى الفترة ما بين عامى ١٨٨٠ و ١٩١٩ ، ثم انخفض إلى ١٦ عاماً فى الفترة ما بين ١٩١٩ و ١٩٤٥ ، ثم إلى تسعة أعوام فى الفترة ما بين ١٩٤٥ و ١٩٦٧[٣] . وقد انخفض هذا الرقم الآن إذ أضحت الدورات الإنتاجية فى أكثر التكنولوجيات تقدماً (مثل الكومبيوتر وبرامجه الجاهزة) تقاس بالأشهر لا بالأعوام . ولا توحى هذه الأرقام بأدنى فكرة عن التنوع المذهل فى السلع والخدمات التى ظهرت منذ عام ١٩٤٥ (وأكثرها لأول مرة) ، ولا بأدنى فكرة عن تعقد مثل هذه الاقتصادات والأشكال الجديدة للمعرفة التقنية ، لا فى العلم والهندسة فحسب ، وإنما أيضاً فى التسويق والمالية والتوزيع وما شابه ذلك ، مما تتطلبه إدارة هذه الاقتصادات .

وفى نفس الوقت ، أصبح التقسيم العالمى للعمل (وهو الذى تنبأ المتنبئون به فى زمن ماركس وإن أدركوه إدراكاً ناقصاً لدرجة كبيرة) حقيقة واقعة . وزادت التجارة الدولية بمعدل سنوى مركب يبلغ ١٣ فى المائة خلال الجيل الماضى ، وبمعدلات أعلى للنمو فى قطاعات معينة مثل العمليات الدولية للبنوك . أما فى الأجيال السابقة لذلك فلم تكن الزيادة تتعدى ٣ فى المائة[٤] . ولا شك أن الانخفاض المستمر فى نفقات المواصلات والاتصالات قد نجمت عنه وفورات الحجم الكبير بدرجة أكبر كثيرا مما كان متاحاً حتى فى أضخم الأسواق الوطنية ، مثل الأسواق الأمريكية واليابانية وأسواق دول أوروبا الغربية . وكانت النتيجة إحدى تلك الثورات المتدرجة وغير المخطط لها : وهى توحيد شطر كبير جداً من البشرية (خارج العالم الشيوعى) فى سوق واحدة للسيارات الألمانية وأشباه الموصلات الماليزية ، واللحوم الأرجنتينية ، وأجهزة الفاكس اليابانية ، والقمح الكندى والطائرات الأمريكية .

وأدت الاختراعات التكنولوجية وتقسيم العمل المعقد للغاية إلى زيادة هائلة فى الطلب على المعارف التكنولوجية على كافة المستويات فى المجال الاقتصادى ، والطلب بالتالى على أولئك الذين « يفضلون التفكير على العمل » ، كالعلماء والمهندسين ، وكافة المؤسسات التى تخرّجهم كالمدارس الخاصة والجامعات وصناعة الاتصالات . وينعكس المضمون « الإعلامى » الأرقى للإنتاج الاقتصادى الحديث فى نمو قطاع الخدمات ، بمن يعمل فيه من مهنيين ومديرين وموظفين ومشتغلين بالتجارة والتسويق والشئون المالية ، وكذا مستخدمو الحكومة وإخصائيو الخدمات الصحية ، وكل ذلك على حساب الأعمال « التقليدية » فى المجال الصناعى .

والتطور فى اتجاه لامركزية اتخاذ القرار والأسواق يغدو ضرورة حتمية لكافة الاقتصادات الصناعية التى تطمح إلى دخول عصر ما بعد الصناعة . إذ بينما يمكن لاقتصادات التخطيط المركزى أن تنهج نهج نظيراتها الرأسمالية ، فتدخل عصر الفحم والصلب والصناعة الثقيلة(٥) ، فإنها أقل قدرة على التصدى لاحتياجات عصر المعلومات . وبوسع المرء أن يقول إن الماركسية اللينينية إنما لاقت هزيمتها الكبرى فى عالم اقتصاد ما بعد الصناعة الديناميكى شديد التعقيد .

وينجم فشل التخطيط المركزى فى نهاية المطاف عن مشكلة الابتكار التكنولوجى . فالبحث العلمى ينطلق على أحسن ما يكون فى جو الحرية الذى يسمح فيه للناس بالتفكير والاتصال كما يهوون ، ويسمح أيضا ـ وهو الأهم ـ بأن يكافأوا على إبداعهم . لقد حض الاتحاد السوفييتى والصين رعاياهما على البحث العلمى ، خاصة فى المجالات « الآمنة » مثل البحث الأساسى أو النظرى ، ووفّرا الحوافز المادية لتشجيع الابتكار فى قطاعات معينة مثل الفضاء والسلاح . غير أن الاقتصادات الحديثة ينبغى أن تأخذ بالابتكار فى مجالات أوسع من مجال التكنولوجيا المتقدمة ؛ مجالات عادية مثل تسويق الهمبورجر وخلق أنماط جديدة من التأمين . لقد كان بوسع الاتحاد السوفييتى أن يدلل علماء الطبيعة النووية ، غير أنه لم يلق بالاً إلى مصممى الأجهزة التليفزيونية التى كانت تنفجر بعد فترة معينة ، ولا إلى الطامحين إلى تسويق سلع جديدة إلى مستهلكين جدد ، وهو مجال غير معروف البتة فى الاتحاد السوفييتى والصين .

لقد فشلت الاقتصادات المركزية فى اتخاذ قرارات منطقية فى مجال الاستثمار ، وفى الاستخدام الفعال للتكنولوجيات الجديدة فى عمليات الانتاج . وإنما يحدث هذا فقط حين يتلقى المديرون معلومات كافية عن آثار قراراتهم فى صورة الأسعار التى تحددها مقتضيات السوق . والواقع أن المنافسة هى التى تضمن دقة المعلومات الناجمة عن نظام الأسعار . وقد سعت الإصلاحات الأولى فى المجر ويوغوسلافيا وإلى حد أقل فى الاتحاد السوفييتى ، إلى توفير قدر أكبر من الاستقلال الذاتى للمديرين ، غير أن هذا الاستقلال الذاتى للمديرين لم يكن له أثر كبير بسبب الافتقار إلى نظام منطقى للأسعار .

لقد ثبت أن تعقد الاقتصادات الحديثة هو تعقد فوق قدرات البيروقراطيات المركزية مهما ارتقت قدراتها التكنولوجية . وقد شاء المخططون السوفييت أن يحلوا محل نظام للأسعار يحدده الطلب ، نظاماً « عادلاً اجتماعيًا » يُفرض فيه من أعلى تخصيص الموارد . وقد ظلوا لسنوات عديدة يعتقدون أن أجهزة الكومبيوتر الأكبر والبرمجة الدقيقة الأفضل ستمكّنان من تخصيص مركزى للموارد هو أكثر فعالية . وقد ثبت أن هذا وهم من الأوهام . لقد كان على اللجنة السوفييتية المسئولة عن الأسعار (جوسكومستين) أن تعيد النظر كل عام فى أسعار نحو ٢٠٠٠٠٠ سلعة (أى أنه كان على كل موظف فى تلك اللجنة البيروقراطية أن يعيد النظر فى أسعار ثلاث سلع أو أربع كل يوم) . وكان هذا يمثل ٤٢٪ فقط من مجموع القرارات الخاصة بالأسعار التى يصدرها موظفون سوفييت كل عام(٦) ، وهو بدوره مجرد جزء بسيط جدًّا من مجموع القرارات الخاصة بالأسعار التى كان على الاقتصاد السوفييتى أن يتخذها لو أنه كان قادراً على توفير مثل ما يوفره الاقتصاد الرأسمالى الغربى من السلع والخدمات المتنوعة . وقد كان يمكن أن تتوافر الفرصة للبيروقراطيين فى موسكو

أو بكين لتحديد الأسعار على نحو يبدو فعالاً ، لو أنهم كانوا يشرفون على اقتصادات تنتج مئات السلع أو بضع آلاف قليلة منها . غير أن المهمة تغدو مستحيلة فى عصر تتكون فيه الطائرة الواحدة من مئات الآلاف من الأجزاء المستقلة . كذلك فإنه فى الاقتصادات الحديثة تعكس الأسعار على نحو متزايد الاختلافات فى النوعية : فسيارة من طراز كرايزلر لوبارون وأخرى من طراز بى أم دبليو هما سيارتان متشابهتان من ناحية المواصفات الفنية العامة . ومع ذلك فإن المستهلكين يفضلون اقتناء الثانية لمجرد « إحساس » لديهم بتفوقها . وبالتالى تثور هنا مشكلة لدى البيروقراطيين تتعلق بمدى قدرتهم على التمييز الموثوق فيه ؛ وهذا قليل من كثير .

إن حاجة المخططين المركزيين إلى التحكم فى الأسعار والمخصصات السلعية ، تحول بينهم وبين الاشتراك فى التقسيم الدولى للعمل ، وتحول بالتالى بينهم وبين إقامة الاقتصاد واسع النطاق الذى يتيحه هذا التقسيم . وقد حاولت ألمانيا الشرقية الشيوعية التى بلغ تعداد سكانها ١٧ مليون نسمة ، أن تضع أسساً مشابهة لأسس الاقتصاد العالمى داخل حدودها ، ونجحت فى أن تنتج صوراً رديئة من العديد من المنتجات التى كان بوسعها أن تشتريها من الخارج بأسعار أرخص بكثير ، ابتداء من السيارة ترابانت المسببة للتلوث ، إلى رقاقات الذاكرة التى كان إريك هونيكر دائم الفخر بها .

وأخيراً فإن التخطيط المركزى يقوّض دعائم مظهر بالغ الأهمية من مظاهر رأس المال البشرى ، ألا وهو أخلاقيات العمل . ذلك أنه بالإمكان هدم حتى أخلاقيات العمل القوية بانتهاج سياسات اجتماعية واقتصادية تحرم الناس من الحوافز الشخصية على العمل ، ويضحى من الصعب للغاية أن نعيد بعد ذلك خلقها من جديد . وسنرى فى الجزء الرابع من الكتاب أن ثمة سبباً قويًا يدفع إلى الاعتقاد بأن أخلاقيات العمل القوية فى الكثير من المجتمعات ليست نتيجة عملية التحديث وإنما هى امتداد لثقافة تلك المجتمعات وتقاليدها السائدة قبل دخولها فى عصر الحداثة . وقد لا يكون التمتع باخلاقيات عمل قوية شرطاً أساسيًا لنجاح اقتصاد ما بعد الصناعة ، غير أنه بالتأكيد يساعد على هذا النجاح ، وقد يثبت أنه العلاج الحاسم لميل مثل تلك الاقتصادات إلى تأكيد الاستهلاك على حساب الإنتاج .

لقد كان ثمة توقع سائد أن تؤدى المقتضيات التكنولوجية للنضج الصناعى فى نهاية الأمر إلى التخفيف من قبضة التحكم المركزى فى الاقطار الشيوعية ، فتحل محله ممارسات أكثر ليبرالية وأكثر مراعاة لدواعى السوق . وقد قال ريمون آرون إن « التعقيد التكنولوجى سيقوّى من طبقة المديرين على حساب الأيديولوجيين والمتشددين فى العقيدة » ؛ وهو قول يردّد ما ذكره فى الماضى من أن التكنوقراطيين « سيحفرون قبر الشيوعية »(٧) . وقد ثبت فى النهاية صحة هذه النبوءات . ولكن ما لم يكن بوسع الناس فى الغرب أن يتنبأوا به هو المدة التى سيستغرقها تحقق هذه النتيجة . لقد كانت دولتا الاتحاد السوفييتى والصين قادرتين تماماً على إدخال مجتمعيهما فى عصر الفحم والصلب . فالتكنولوجيا المطلوبة هنا ليست معقدة جدًا ، ويمكن أن يلمّ بها فلاحون معظمهم أميون متى أخذوا قسرًا من الريف ووُضعوا أمام خط تجميع مبسط . أما المتخصصون ذوو الخبرة

التكنولوجية اللازمة لإدارة مثل هذا الاقتصاد ، فقد ثبت أنه بالوسع السيطرة عليهم سياسيًا بسهولة[٨] . وقد حدث أن أمر ستالين بنفى مصمم الطائرات الشهير توبوليف إلى أرخبيل الجولاج حيث صمم طائرة من أفضل الطائرات التى صممها . كذلك عمد خلفاء ستالين إلى أن يتحكموا فى المديرين والتكنوقراطيين بتوفير المكانة الاجتماعية والمكافآت لهم مقابل الولاء للنظام[٩] . أما ماوتسى تونج فقد انتهج فى الصين نهجًا آخر خشية أن تظهر طبقة من المثقفين التقنيين ذات الامتيازات الواسعة (وهو ما حدث في الاتحاد السوفييتي) ، فأعلن عليهم حرباً شعواء ، سواء خلال فترة القفزة الكبرى إلى الأمام فى أواخر الخمسينيات ، أو أثناء سنى الثورة الثقافية فى أواخر الستينيات . فقد أجبر المهندسون والعلماء على جمع المحاصيل الزراعية وغير ذلك من أشكال العمل الشاق ، فى حين تولى أصحاب الأيديولوجيا السياسية السليمة ، المراكز التى تتطلب كفاءات تقنية .

وتعلمنا هذه التجربة ألا نستهين بقدرة الأنظمة الشمولية أو الاستبدادية على مقاومة مقتضيات الاقتصاد الرشيد لمدة طويلة من الزمن ، هى جيل أو أكثر فى حالتى الاتحاد السوفييتى والصين . غير أن هذه المقاومة أسفرت فى النهاية عن ركود اقتصادى . وقد كان للفشل الذريع الذى منيت به اقتصادات التخطيط المركزى فى بلاد كالاتحاد السوفييتى والصين ترغب فى تجاوز مستوى التصنيع فى الخمسينيات ، أثره فى شل قدرتها على أن تلعب دوراً مهمًا على المسرح الدولى أو حتى أن تؤمن سلامتها القومية . وقد ثبت أن اضطهاد ماو للتكنوقراطيين الأكفاء خلال الثورة الثقافية كان نكبة اقتصادية كبرى رجعت بالصين جيلاً كاملاً إلى الوراء . ولذا فقد كان من أولى قرارات دينج هسياو بنج حين تولى السلطة فى منتصف السبعينيات هو أن يعيد إلى طبقة المثقفين التقنيين اعتبارها وكرامتها وأن يحميها من شرور وتقلبات السياسة الأيديولوجية ، فاتبع طريق التعيين الاختيارى الذى سلكه السوفييت قبل ذلك بجيل . غير أن محاولات اجتذاب الصفوة التكنولوجية لخدمة الأيديولوجيا أثمرت فى النهاية عن أمر آخر . فهم إذ تمتعوا بقدر أكبر نسبيًا من الحرية فى التفكير وفى دراسة العالم الخارجى ، اطلعوا على الكثير من الآراء السائدة فى ذلك العالم وشرعوا فى تبنّيها . وهكذا تحققت مخاوف ماوتسى تونج إذ أضحت طبقة المثقفين التقنيين أهم حملة مبادىء « الليبرالية البورجوازية » ولعبت دوراً رئيسيًا فى عملية الإصلاح الاقتصادى فيما بعد .

وبحلول نهاية الثمانينيات ، رضخ الاتحاد السوفييتى والصين ودول أوروبا الشرقية للمنطق الاقتصادى للتصنيع المتقدم[١٠] . وبالرغم من الأوامر السياسية بقمع احتجاجات ميدان تيانانمن فى بكين ، سلمت الزعامة الصينية بالحاجة إلى أسواق وإلى اللامركزية فى اتخاذ القرارات الاقتصادية والمشاركة الوثيقة فى تقسيم العمل الرأسمالى العالمى ، وأبدت استعدادها لقبول تراتب اجتماعى أوسع مدى يصحب ازدهار الصفوة التكنوقراطية . كذلك اختارت دول أوروبا الشرقية بأسرها العودة إلى أنظمة السوق الاقتصادية عقب ثوراتها الديموقراطية عام ١٩٨٩ ، رغم أنها اختلفت فيما بينها حول توقيت ومعدل سرعة الأخذ بتلك الأنظمة . أما الزعامة السوفييتية ، فكانت أكثر

عزوفاً عن الانغماس دفعة واحدة فى نظام السوق ، حتى حدث التحول السياسى الناجم عن فشل محاولة الانقلاب فى أغسطس ١٩٩١ فتحركت لتنفيذ إصلاح اقتصادى ليبرالى واسع المدى .

وتتمتع المجتمعات بدرجة من حرية تنظيم الاقتصادات الرأسمالية والتخطيط لها . ولا يفرض منطق الآلية التى تؤمن بها هذه الدرجة بصورة جامدة . غير أن ازدهار التحديث الاقتصادى القائم على أساس من التكنولوجيا ، يخلق حوافز قوية لدى الدول المتقدمة على قبول الشروط الأساسية للحضارة الاقتصادية الرأسمالية العالمية ، إذ يسمح بدرجة كبيرة من التنافس الاقتصادى وبإطلاق العنان لآليات السوق لكى تنهض بمهمة تحديد الأسعار . هذا ولم تثبت حتى الآن قدرة أية وسيلة أخرى لتحقيق الحداثة الاقتصادية الكاملة على النجاح .

- ٩ -

انتصار أجهزة الفيديو

« ما من دولة من دول العالم ، مهما كان نظامها السياسى ، نجحت فى تحديث نفسها مع انتهاج سياسة الباب المغلق » .

- من خطبة ألقاها دينج هسياو بنج عام ١٩٨٢(١) .

فى العقد الأخير من القرن العشرين بدا للناس أمراً طبيعيًا أن تكون الرأسمالية حتمية فى البلاد المتقدمة ، وأن تكون الاشتراكية الماركسية اللينينية عقبة كأداء فى سبيل خلق الثروة والحضارة التكنولوجية الحديثة . أما ما كان أقل وضوحاً للناس فهو المزايا النسبية للاشتراكية على الرأسمالية فيما يتصل بالدول الأقل تقدمًا التى لم تصل بعد إلى مستوى التصنيع فى أوروبا فى الخمسينيات . ذلك أن الدول الفقيرة التى لم يكن عصر الفحم والصلب عندها غير حلم من الأحلام ، لم تكن لتأبه لحقيقة أن الاتحاد السوفييتى لم يكن سابقًا فى مضمار تكنولوجيا عصر المعلومات بقدر ما كان يهمها أن الاتحاد السوفييتى خلق مجتمعًا حضريًا صناعيًا فى ظرف جيل واحد . لذلك ظل للتخطيط المركزى الاشتراكى جاذبيته الخاصة حيث إنه يشير إلى طريق سريع لتراكم رأس المال وإعادة التوجيه « الرشيد » للموارد القومية فى التنمية الصناعية « المتوازنة » . وقد تمكن الاتحاد السوفييتى من تحقيق ذلك باستخدامه الإرهاب الصريح فى العشرينيات والثلاثينيات من أجل تقليص القطاع الزراعى ، وهى عملية استغرقت من رواد الصناعة فى الولايات المتحدة وبريطانيا قرنين من الزمان دون اللجوء إلى وسائل القمع .

وقد قوّى من الحجة القائلة بأن الاشتراكية تناسب دول العالم الثالث باعتبارها استراتيجية للتنمية ، الفشل المتكرر على نحو واضح للرأسمالية فى تحقيق نمو اقتصادى مستمر فى مناطق مثل أمريكا اللاتينية . والواقع أنه يمكن القول فى ثقة بأنه لولا العالم الثالث للقيت الماركسية فى القرن العشرين حتفها مبكراً . بيد أن استمرار الفقر فى العالم المتخلف ، أعطى النظرية حياة جديدة إذ سمح لليسار بأن ينسب هذا الفقر إلى الاستعمار أولاً ، ثم إلى « الاستعمار الجديد » بعد تصفية الاستعمار ، ثم أخيراً إلى سلوك الشركات متعددة الجنسية . وكانت أحدث محاولة لإبقاء شكل من أشكال الماركسية على قيد الحياة فى العالم الثالث هى ما يسمى بنظرية « التبعية » dependencia

التى ظهرت أولاً فى أمريكا اللاتينية . وقد أضفت هذه النظرية طابعاً فكريًا متسقاً على رغبة الجنوب الفقير فى تأكيد ذاته فى مواجهة الشمال الغنى المصنِّع ، وذلك خلال الستينيات والسبعينيات . وقد تحالفت نظرية « التبعية » مع الحركة الوطنية فى الجنوب فاكتسبت قوة لا تبررها جذورها الفكرية ، وكان لها تأثير ضار فى إمكانات التنمية الاقتصادية فى أنحاء كثيرة من العالم الثالث لمدة جيل .

وقد كان لينين نفسه هو الأب الحقيقى لنظرية التبعية . ففى كتيبه الشهير الذى نشره عام ١٩١٤ بعنوان : « الامبريالية : أعلى مراحل الرأسمالية » ، سعى إلى تفسير حقيقة أن الرأسمالية الأوروبية لم تؤد إلى إفقار مطرد للطبقة العاملة ، بل سمحت بارتفاع مستوى معيشتها وتحويل عمال أوروبا إلى عمال قانعين إلى حد معقول بحالهم وتضمهم نقابات لهم(٢) . وقال لينين إن الرأسمالية أجّلت نهايتها بتصديرها الاستغلال إلى المستعمرات حيث يمكن للعمال المحليين والمواد الخام بها أن تستوعب « فائض رأس المال » الأوروبى . وقد أدى التنافس بين « الرأسماليين الاحتكاريين » إلى تقسيم سياسى للعالم المتخلف ، ثم إلى الصراع والحرب والثورة فيما بينهم . وذهب لينين (مخالفاً بذلك ماركس) إلى أن التناقض الختامى الذى سيطيح بالرأسمالية ليس هو الصراع الطبقى داخل العالم المتقدم ، ولكنه الصراع بين الشمال المتقدم و « البروليتاريا العالمية » فى العالم المتخلف .

ورغم ظهور مدارس مختلفة عديدة قائمة على نظرية التبعية خلال الستينيات(٣) ، فجميعها مدينة لمؤلفات الاقتصادى الأرجنتينى راءول بريبيش الذى رأس اللجنة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية التابعة للأمم المتحدة خلال الخمسينيات(٤) ، ثم رأس مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية . وقد ذهب بريبيش إلى أن شروط التجارة بين دول « الأطراف » ودول المركز تزداد اجحافا بالأولى لصالح الأخيرة ، وأن تباطؤ النمو فى مناطق العالم الثالث مثل أمريكا اللاتينية ، هو نتيجة للنظام الاقتصادى الرأسمالى العالمى الذى يبقى العالم الثالث فى حالة دائمة من « التنمية التابعة »(٥).وعلى ذلك فإن ثراء الشمال متصل اتصالاً مباشراً بفقر الجنوب(٦) .

أما النظرية الليبرالية الكلاسيكية فى التجارة فتذهب إلى أن الاشتراك فى نظام مفتوح للتجارة الدولية يحقق أقصى فائدة للجميع ، حتى لو أن دولة باعت حبوب البن وباعت أخرى أجهزة الكومبيوتر . بل إن الدول المتخلفة اقتصادياً التى تشترك متأخرة فى هذا النظام تتحقق لها امتيازات معينة فى التنمية الاقتصادية حيث يصبح بمقدورها أن تستورد ببساطة تكنولوجيا الدول السابقة فى هذا المضمار دون حاجة إلى ابتداعها لهذه التكنولوجيا بنفسها(٧) . غير أن نظرية التبعية ترى أن التأخر فى التنمية يحكم على الدولة بالتخلف الأبدى . فهى ترى أن الدول المتقدمة تتحكم فى معدلات التبادل التجارى ، وتجبر دول العالم الثالث ـ عن طريق الشركات متعددة الجنسية ـ على انتهاج سبيل ما سمى بالتنمية غير المتوازنة ، أى تصدير المواد الخام والسلع الأخرى المماثلة التى تضم عنصر تجهيز ضئيل . فقد أغلق الشمال المتقدم السوق العالمية وقصرها على السلع المتقدمة تكنولوجيا كالسيارات والطائرات ، تاركاً أبناء العالم الثالث « يقطعون الخشب ويضخون الماء »(٨) . ويربط الكثيرون من أصحاب نظرية التبعية بين النظام الاقتصادى العالمى ، وبين النظم الاستبدادية التى عرفتها أمريكا اللاتينية فى الحقبة الأخيرة عقب الثورة الكوبية(٩) .

وقد كانت السياسات الناجمة عن نظرية التبعية أبعد ما تكون عن الليبرالية . فأما « القائلون بالتبعية » الأكثر اعتدالاً فقد دعوا إلى تجاوز الشركات الغربية متعددة الجنسية بتشجيع الصناعة المحلية وإقامة حواجز عالية من الجمارك على السلع المستوردة ، وهو ما يسمى بإحلال الواردات . أما الحلول التى يوصى بها « القائلون بالتبعية » الأكثر راديكالية فتسعى إلى زعزعة النظام الاقتصادى العالمى عن طريق الدعوة إلى الثورة والانسحاب من النظام التجارى الرأسمالى ، والارتباط بالكتلة السوفييتية على غرار ما فعلته كوبا(١٠) . وهكذا نرى أنه فى بداية السبعينيات ، حين كان الناس ينظرون إلى الأفكار الماركسية باعتبارها أساساً واهناً للمجتمعات الحقيقية تأخذ به دول كالصين والاتحاد السوفييتى ، حاول مثقفون فى العالم الثالث وفى جامعات أمريكية وأوروبية أن يعيدوا إليها الحياة باعتبارها أساساً لمستقبل العالم الفقير .

غير أنه بالرغم من استمرار تعلق بعض المثقفين اليساريين بنظرية التبعية ، فقد زعزعت من كونها مثالاً نظريًا ، ظاهرة ضخمة لا يمكن لهذه النظرية تفسيرها ، ألا وهى التنمية الاقتصادية فى شرقى آسيا فى فترة ما بعد الحرب . فالنجاح الاقتصادى الآسيوى ، بصرف النظر عما حققه من فوائد مادية للدول الآسيوية ، له الفضل فى هزيمة أفكار باطلة مثل نظرية التبعية كانت على وشك أن تصبح عقبات فى سبيل النمو بحيلولتها دون التفكير السليم فى جذور التنمية الاقتصادية . فلو أنه صح ما تدعيه نظرية التبعية من أن تخلف العالم الثالث يعود إلى مشاركة الدول الأقل تقدماً فى النظام الرأسمالى العالمى ، فكيف يمكننا أن نفسر ذلك النمو الاقتصادى المذهل فى بلاد مثل كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج وسنغافورة وماليزيا وتايلاند ؟ ذلك أنه بعد انتهاء الحرب تخلت كل هذه الدول تقريباً وعامدة عن سياسات الاكتفاء الذاتى الاقتصادى وإحلال الواردات التى كانت وقتها تجتاح أمريكا اللاتينية ، وانتهجت عوضاً عنها سياسة التنمية من أجل التصدير ، بعزم لا مثيل له ، متعمدة أن تربط بين نفسها وبين الأسواق الأجنبية ورأس المال الأجنبى عن طريق صلاتها بالشركات متعددة الجنسية(١١) . ولا يمكن لأحد أن يزعم أن هذه الدول كان لديها ميزة غير عادلة بالنظر إلى امتلاكها لموارد طبيعية أو لرأس مال متراكم من ماضيها . فالحقيقة هى أن هذه الدول ـ على عكس الدول الغنية بنفطها فى الشرق الأوسط ، أو دول غنية بمعادنها كبعض أقطار أمريكا اللاتينية ـ دخلت السباق دون أن تملك شيئاً غير القدرات البشرية لدى مواطنيها .

وقد أوضحت التجربة الآسيوية بعد الحرب أن الوافدين المتأخرين على ميدان التحديث ، لديهم بالفعل ميزة على الدول الصناعية الأكثر رسوخاً ، وهو ما تنبأت به فى الماضى النظريات التجارية الليبرالية . فقد كان بوسع الوافدين المتأخرين على ميدان التحديث ، بدءًا باليابان ، شراء أحدث ثمار التكنولوجيا من الولايات المتحدة وأوروبا ، وأن يصبحوا فى ظرف جيل أو جيلين منافسين (ربما أكثر مما ينبغى فى رأى أمريكيين كثيرين !) فى ميادين التكنولوجيا الراقية ، خاصة أنه لم يكن يثقل كاهلهم بنية أساسية عتيقة وغير فعالة . ولا ينطبق هذا على آسيا فى مواجهة أوروبا وأمريكا الشمالية فحسب ، وإنما ينطبق كذلك على المجال الآسيوى نفسه ، حيث نجد دولاً مثل تايلاند وماليزيا دخلت ميدان التنمية متأخرة عن اليابان وكوريا الجنوبية ، لا تعانى من أية خسارة نتيجة لذلك . وقد كان تصرف الشركات متعددة الجنسية الغربية مطابقاً للشروط الواردة فى كتب

الاقتصاد الليبرالي : إذ بينما « استغلت » الأيدي العاملة الرخيصة في آسيا ، فقد زوّدت آسيا مقابل ذلك بالأسواق ورأس المال والتكنولوجيا ، فكانت بذلك أداة لنشر التكنولوجيا التي أسهمت في النهاية في تحقيق نمو مطرد للاقتصادات المحلية . وربما كان هذا هو السبب الذي دفع أحد كبار المسئولين في سنغافورة إلى القول بأن ثمة ثلاث جماعات تمقتها بلاده ولن تسمح أبداً بها : الهيبيز ، والصبية ذوي الشعر الطويل ، ومنتقدي الشركات متعددة الجنسية ![١٢] .

وقد كان سجل نمو هؤلاء الوافدين الجدد على الحداثة مذهلاً حقًّا . فقد كان المعدل السنوي للتنمية في اليابان ٩,٨ في المائة في الستينيات ، و ٦ في المائة في السبعينيات . أما « النمور الأربعة » ، (وهي هونج كونج ، وتايوان ، وسنغافورة ، وكوريا الجنوبية) فكان معدل النمو السنوي فيها عن نفس الفترة هو ٩,٣ في المائة ، ومعدل النمو في بلدان رابطة أمم جنوب شرق آسيا في مجموعها أكثر من ٨ في المائة[١٣] . وبوسع المرء أن يعقد - بصدد آسيا - مقارنات مباشرة بين الأداء النسبي للأنظمة الاقتصادية البديلة . فقد بدأت تايوان وجمهورية الصين الشعبية كيانيهما المنفصلين عام ١٩٤٩ ، وفيهما نفس مستوى المعيشة تقريبا . وفي ظل نظام السوق زاد الناتج القومي الإجمالي الحقيقي في تايوان بمعدل ٨,٧ في المائة في السنة ، مما بلغ معه نصيب الفرد من الناتج القومي الاجمالي ما يقدر بسبعة آلاف وخمسمائة دولار في عام ١٩٨٩ ، مقابل نحو ٣٥٠ دولاراً للفرد في جمهورية الصين الشعبية (مع العلم بأن شطراً كبيراً من هذا المبلغ مدين للإصلاحات على مدى قرابة عقد نظف من الزمن من أجل الأخذ باقتصادات السوق) . وقد كان بكل من كوريا الشمالية وكوريا الجنوبية عام ١٩٦٠ نفس المستوى من نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي . غير أن كوريا الجنوبية تخلت عام ١٩٦١ عن سياسة إحلال الواردات وايجاد بديل لها ، وقاربت بين الأسعار المحلية والأسعار الدولية ، فنما الاقتصاد فيها بعد ذلك بمعدل ٨,٤ في المائة في العام الواحد ، مما رفع نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي إلى ٤٥٥٠ دولاراً ، أي أكثر من أربعة أضعاف مستواه في الشمال[١٤] .

كذلك فإن النجاح الاقتصادي لم يتحقق على حساب العدالة الاجتماعية في الداخل . لقد قيل إن الأجور في آسيا منخفضة إلى حدّ الاستغلال ، وأن الحكومات هناك تنتهج سياسات تعسفية من أجل قمع الطلب على الاستهلاك وزيادة معدلات المدخرات بنسبة عالية جدًّا . غير أنه سرعان ما تحققت المساواة في توزيع الدخول في بلد إثر آخر ، حين وصلت هذه الدول إلى مستوى معين من الرخاء[١٥] . وقد تمكنت تايوان وكوريا الجنوبية من الحدّ من عدم المساواة في الدخل خلال الجيل الماضي . ففي حين كان دخل شريحة الخمس العليا في تايوان عام ١٩٥٢ تعادل خمسة عشر ضعفاً من دخل شريحة الخمس الدنيا ، انخفض الفارق بحلول عام ١٩٨٠ إلى أربعة أضعاف ونصف[١٦] . فإن استمر معدل النمو في سائر دول رابطة جنوب شرق آسيا مقاربا لما هو عليه الآن ، فلن يكون ثمة حائل بينها وبين تحقيقها نفس الشيء في الجيل التالي .

وقد بذل بعض أنصار نظرية التبعية محاولة أخيرة من أجل إنقاذها ، فذهبوا إلى أن النجاح الذي حققته اقتصادات الدول الآسيوية حديثة التصنيع يعود إلى التخطيط ، وأن السياسات الصناعية ،

لا الرأسمالية ، هى أصل هذا النجاح(١٧) . بيد أنه فى حين يلعب التخطيط الاقتصادى دوراً أكبر نسبياً فى الدول الآسيوية من دوره فى الولايات المتحدة ، فإن القطاعات الأكثر نجاحاً فى الاقتصادات الآسيوية هى تلك التى تسمح بأعلى درجة من التنافس فى الأسواق المحلية ومن الاندماج فى الأسواق العالمية(١٨) . كذلك فإن معظم اليساريين الذين يشيرون إلى آسيا باعتبارها المثل الايجابى لتدخل الدولة فى الاقتصاد ، لن يكون بوسعهم قبول الأسلوب الآسيوى شبه الاستبدادى فى التخطيط وفى قمع المطالب العمالية والمطالبة برفع مستوى المعيشة . أما نمط التخطيط الذى يفضله اليسار ، وهو التدخل لحماية ضحايا الرأسمالية ، فلم يحدث أن حقق أبداً مثل هذه النتائج الاقتصادية الواضحة .

وتبين لنا المعجزة الاقتصادية الآسيوية فى سنوات ما بعد الحرب أن الرأسمالية هى طريق متاح لكافة الدول من أجل تحقيق التنمية الاقتصادية . ذلك أنه ما من دولة متخلفة من دول العالم الثالث هى فى وضع سيىء لمجرد أنها بدأت عملية الإنماء متأخرة عن أوروبا ، وما من دولة صناعية راسخة هى فى وضع يمكنها من الحيلولة دون تنمية دولة وفدت متأخرة ، شرط أن تلتزم هذه الدولة الثانية بقواعد لعبة الليبرالية الاقتصادية .

فإن لم يكن « النظام العالمى » الرأسمالى عقبة فى سبيل التنمية الاقتصادية بالعالم الثالث ، فما السبب إذن فى أن الاقتصادات الأخرى غير الآسيوية الآخذة باعتبارات السوق لم تحقق نمواً سريعاً كنمو الدول الآسيوية ؟ فظاهرة الركود الاقتصادى فى أمريكا اللاتينية وغيرها من أنحاء العالم الثالث هى ظاهرة فى وضوح ظاهرة النجاح الاقتصادى الآسيوى ، وهى التى كانت مسؤولة فى المقام الأول عن ظهور نظرية التبعية . فإن نحن رفضنا التفسيرات الماركسية الجديدة ، كنظرية التبعية ، بقيت أمامنا إجابتان عريضتان محتملتان :

فأما الأولى فتفسير حضارى يذهب إلى أن العادات والتقاليد والديانات والبناء الاجتماعى لشعوب مناطق مثل أمريكا اللاتينية هى إلى حد ما عائق فى سبيل تحقيق مستويات أعلى من النمو الاقتصادى ، عكس الحال مع شعوب آسيا أو أوروبا(١٩) . هذه الحجة الحضارية حجة هامة سنعود إليها فى الجزء الرابع من الكتاب . يكفى أن نقول هنا إنه إذا كان ثمة عوائق حضارية هامة دون نجاح اقتصاد السوق فى مجتمعات معينة ، فإن عالمية الرأسمالية كوسيلة لتحقيق التحديث الاقتصادى هى أمر مشكوك فيه .

أما التفسير الثانى فسياسى ، وهو أن الرأسمالية لم تنجح فى أمريكا اللاتينية وغيرها من المناطق فى العالم الثالث لا لشىء إلا لأنه لم تبذل أية محاولة جادة لتجربتها . فغالبية الاقتصادات التى يقال إنها رأسمالية فى دول أمريكا اللاتينية ، يشلّها أخذها بتقاليد مذهب التجاريين وانتشار مؤسسات القطاع العام التى أقامتها الدولة بحجة حماية العدالة الاقتصادية . ولهذه الحجة وجاهتها وقوتها . وحيث إن السياسة أكثر عرضة للتغير من الحضارات ، فالواجب علينا أن نبدأ بالنظر فى هذه الحجة .

فبينما ورثت أمريكا الشمالية فلسفتها وتقاليدها وثقافتها عن انجلترا الليبرالية وهى تخرج من الثورة الأمريكية المجيدة ، نجد أن أمريكا اللاتينية قد ورثت الكثير من المؤسسات الاقطاعية عن أسبانيا والبرتغال فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن بين ما ورثته ميل الملكية فى كل من أسبانيا والبرتغال القوى إلى التحكم فى النشاط الاقتصادى للإعلاء من مجدها عن طريق تبنى مذهب التجاريين . ويقول أحد الإخصائيين إنه « منذ زمن الاستعمار إلى وقتنا هذا ، لم تكن الحكومة [البرازيلية] أبداً بعيدة عن مجال النشاط الاقتصادى ، مثلما كانت أوروبا فى المرحلة التالية على التجاريين .. فقد كان التاج هو الراعى الأكبر للاقتصاد ، وكانت كل الأنشطة التجارية والانتاجية تعتمد على تراخيص خاصة ، ومنح للاحتكارات ، وامتيازات تجارية »(٢٠) . وقد غدا من الشائع فى أمريكا اللاتينية استخدام سلطان الدولة فى خدمة المصالح الاقتصادية للطبقات العليا التى كانت تحتذو حذو الطبقات العليا القديمة فى أوروبا من أصحاب الأراضى المترفين ، دون الطبقة المتوسطة الأوسع حيلة ونشاطاً التى ظهرت فى انجلترا وفرنسا فى مرحلة تالية للغزو الأسبانى لأمريكا اللاتينية . هذه الصفوة كانت تحميها الحكومات من المنافسة الدولية عن طريق سياسات إحلال الواردات ، وهى سياسات تبناها العديد من حكومات أمريكا الجنوبية منذ الثلاثينيات إلى الستينيات . وكان من شأن هذه السياسات قصر نشاط المنتجين المحليين على الأسواق الداخلية الصغيرة حيث لم يكن بوسعهم إقامة اقتصادات تستطيع أن تحقق وفورات الحجم الكبير . ويكفى أن نذكر هنا أن تكلفة إنتاج سيارة فى البرازيل أو الأرجنتين أو المكسيك مثلاً كانت تزيد بما بين ٦٠ فى المائة و ١٥٠ فى المائة عن تكلفتها فى الولايات المتحدة (٢١) .

وقد ارتبط الميل التاريخى العريق إلى مذهب التجاريين فى القرن العشرين برغبة القوى التقدمية فى أمريكا اللاتينية فى استخدام الدولة أداة لإعادة توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء لصالح « العدالة الاجتماعية »(٢٢) . وقد اتخذت هذه الرغبة عدة صور منها التشريع العمالى فى دول مثل الأرجنتين والبرازيل وشيلى فى الثلاثينيات والأربعينيات ، الذى كان يناهض إنشاء صناعات كثيفة العمالة وهى الصناعات التى كان لها الفضل الأكبر فى النمو الاقتصادى الآسيوى . وهكذا التقى اليسار واليمين فى إيمانهما بالحاجة إلى تدخل كبير من جانب الحكومة فى الشؤون الاقتصادية . وكانت نتيجة هذا التلاقى هو أن أضحى الكثير من اقتصادات أمريكا اللاتينية وقد هيمن عليه القطاع العام المتضخم وغير الفعال ، وهو القطاع الذى حاول إما إدارة النشاط الاقتصادى بصورة مباشرة أو إثقال هذا النشاط بحشد من التنظيمات والتعليمات المفروضة من أعلى . ففى البرازيل لا تكتفى الدولة بإدارة البريد والاتصالات ، وإنما تقوم أيضاً بصناعة الصلب ، واستخراج الحديد والبوتاس ، وتنقب عن النفط ، وتدير البنوك التجارية والاستثمارية ، وتولّد الطاقة الكهربائية ، وتصنّع الطائرات . ولا يمكن لشركات القطاع العام هذه أن تفلس ، وإنما هى تستخدم توظيف العمالة كصورة من صور الرعاية السياسية . أما عن الأسعار فى كافة مجالات الاقتصاد البرازيلى ، خاصة فى القطاع العام ، فلا تحددها مقتضيات السوق قدر ما تحددها مفاوضات السياسيين مع النقابات القوية(٢٣) .

أو لننظر إلى بيرو . يتحدث هيرناندو دو سوتو فى كتابه « الدرب الآخر » عن كيف أن معهده

فى ليما حاول تأسيس مصنع من وحى الخيال وفق القواعد القانونية الرسمية التى حددتها حكومة بيرو . كان عليه أن يمر بأحد عشر إجراء بيروقراطيًا تستلزم ٢٨٩ يوماً وتكلفة قدرها ١٢٣١ دولاراً فى صورة رسوم ومصاريف ضائعة (من بينها رشوتان) ، أو ما يعادل ٣٢ ضعفاً لأدنى مرتب شهرى[٢٤] . ويذهب دو سوتو إلى أن الحواجز التى تمثلها الإجراءات التنظيمية فى سبيل إقامة مؤسسة تجارية جديدة تشكل عقبة رئيسية فى وجه المبادرات التجارية فى بيرو ، خاصة من جانب الفقراء . وتفسر الدراسة أسباب ازدهار اقتصاد ضخم « غير رسمى » (أى غير قانونى أو خارج على القانون) يتولاه أناس عازفون أو عاجزون عن تقبل الحواجز المفروضة من الدولة على التجارة . وتحوى كل اقتصادات أمريكا اللاتينية الهامة قطاعات « غير رسمية » كبيرة تنتج نحو ربع إلى ثلث الناتج القومى الاجمالى . ولا حاجة بنا إلى القول بأن دفع النشاط الاقتصادى فى قنوات غير قانونية لا يتيح الفرصة لظهور كفاءة اقتصادية . أو كما يقول الروائى ماريو فارجاس لوزا : « من أشهر الخرافات التى يصدقها الناس عن أمريكا اللاتينية أن تخلفها ناجم عن فلسفة الليبرالية الاقتصادية الخاطئة ... » . والحقيقة فى رأى لوزا أن مثل هذه الليبرالية لم يكن لها وجود فى أى وقت من الأوقات . أما ما هو موجود فشكل من أشكال مذهب التجاريين ، أى « دولة بيروقراطية مثقلة بالقوانين ترى أن توزيع الثروة القومية أهم من إنتاج الثروة » ، وتتخذ فيها عملية إعادة التوزيع صورة « امتيازات الاحتكارات ووضع الأولى بالرعاية ، وهو ما تستأثر به صفوة صغيرة تعتمد على الدولة وتعتمد الدولة نفسها عليها »[٢٥] .

ولا حصر لحالات تدخل الدولة المأساوى فى الشؤون الاقتصادية فى أمريكا اللاتينية . وأفظع مثال لذلك هو مثل الأرجنتين التى كان نصيب الفرد فيها من الناتج المحلى الإجمالى عام ١٩١٣ يعادل نصيب الفرد فى سويسرا ، وضعف نظيره فى إيطاليا ، ونصف نظيره فى كندا ، ولكن أرقام النسب المناظرة أصبحت الآن سدس المعدل السويسرى ، وثلث المعدل الإيطالى ، وخمس المعدل الكندى . ويمكن تفسير تدهور الأرجنتين طويل الأمد من حال الازدهار إلى حال التخلف ، بتبنّيها لسياسة إحلال الواردات كرد فعل للأزمة الاقتصادية العالمية فى الثلاثينيات . وهى سياسة آزرها وقتنها نظام خوان بيرون فى الخمسينيات ، وهو النظام الذى استخدم أيضاً سلطان الدولة كى يعيد توزيع الثروة لصالح الطبقة العاملة كوسيلة لتعزيز قاعدة سلطة بيرون الشخصية . ولن نجد مثالاً لقدرة الزعماء السياسيين على رفض مقتضيات الواقع الاقتصادى فى عناد ، أفضل من الخطاب الذى كتبه بيرون عام ١٩٥٣ إلى كارلوس إيبانيز رئيس جمهورية شيلى ينصحه فيه فيقول :

« أعط كل ما تستطيع للناس ، خاصة العمال . وإذا بدا لك أنك أعطيتهم أكثر مما ينبغى فاعطهم المزيد . وسترى نتيجة ذلك . سيحاول الجميع أن يخيفوك بشبح الانهيار الاقتصادى . غير أنهم كاذبون . فليس ثمة ما هو أكثر مرونة من الاقتصاد الذى يخيف الجميع لمجرد أنهم جهلة به »[٢٦] .

ومن العدل أن نقول إن التكنوقراطيين الأرجنتينيين يفهمون الآن طبيعة اقتصادهم ، أفضل مما فهمها بيرون . وتواجه الأرجنتين الآن مهمة ضخمة هى التخلص من تراث هيمنة الدولة على

الاقتصاد . ومن سخرية القدر أن يكون الشخص المكلف بهذه المهمة أحد أنصار بيرون ، وهو كارلوس منعم .

وفي المكسيك يقوم رئيسها كارلوس ساليناس دى جورتارى بمهمة أكثر جرأة من مهمة منعم فى الأرجنتين ، وهى النهوض بإصلاحات اقتصادية ليبرالية واسعة النطاق ، تشمل تخفيض معدلات الضرائب وعجز الميزانية ، وتوسيع القطاع الخاص (إذ بيعت ٨٧٥ شركة من بين ١١٥٥ من الشركات التى تملكها الحكومة خلال السنوات ما بين ١٩٨٢ و ١٩٩١) ، والضرب على يد المتهربين من دفع الضرائب وغير ذلك من أشكال الفساد من جانب الشركات والبيروقراطيين ونقابات العمال ، والدخول فى مفاوضات مع الولايات المتحدة من أجل إبرام اتفاقية للتجارة الحرة . وكانت نتيجة ذلك فى ختام الثمانينيات أن أضحى النمو الحقيقى للناتج القومى الإجمالى ما بين ٣ و ٤ فى المائة على مدى ثلاث سنوات متتابعة ، وخفض معدل التضخم إلى ما يقل عن عشرين فى المائة ، وهو معدل منخفض جدًا بالمقاييس التاريخية ومقاييس المنطقة(٢٧) .

فالاشتراكية إذن لم تعد مغرية كنموذج اقتصادى للدول النامية أكثر مما هى مغرية للمجتمعات الصناعية المتقدمة . لقد كان البديل الاشتراكى يبدو منذ ثلاثين أو أربعين عاما أكثر قبولاً ، وكان قادة دول العالم الثالث (فى الحالات التى كانوا فيها من الأمانة بحيث اعترفوا بفداحة الثمن البشرى للتحديث على غرار مافعله السوفييت أو الصينيون) يبررون أخذهم بالاشتراكية بأن هدفهم هو تصنيع البلاد . فمجتمعاتهم كان يعمها الجهل والعنف والتخلف والفقر ، وهو ما دفعهم إلى القول بأن تحديث الاقتصاد فى ظل ظروف رأسمالية له ثمنه الباهظ هو أيضاً ، وبأنه ليس بوسع مجتمعاتهم الانتظار عشرات السنين ، وهى المدة التى استغرقها التصنيع فى أوروبا والولايات المتحدة .

غير أن هذه الحجة تبدو اليوم واهية . فدول الاقتصادات المصنعة حديثًا فى آسيا ، بتكرارها لتجربتى ألمانيا واليابان فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، أثبتت أن الليبرالية الاقتصادية تسمح للوافدين المتأخرين عليها باللحاق بالدول التى سبقتهم بل وبتجاوزها ، وأن هذا الهدف يمكن تحقيقه خلال جيل أو جيلين . ورغم أنها عملية لها ثمنها ، فإن المشاق ومظاهر الحرمان التى عانت منها الطبقات العاملة فى دول مثل اليابان وكوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج لا تقاس بما عاناه شعبا الاتحاد السوفييتى والصين من إرهاب اجتماعى واسع المدى .

وتوحى التجارب الحديثة للاتحاد السوفييتى والصين ودول أوروبا الشرقية فى مجال تحويل اقتصاداتها الموجهة مركزيًا إلى نظم السوق بأن ثمة مجموعة من الاعتبارات الجديدة لابد من أن تردع الدول النامية عن اختيار الطريق الاشتراكى للتنمية . فليفترض أحدنا أنه قائد لحرب عصابات فى أدغال بيرو أو إحدى مدن جنوب إفريقيا الصغيرة ، يدبر ثورة ماركسية لينينية أو ماوية ضد حكومة الدولة . فكما فى عامى ١٩١٧ و ١٩٤٩ ستكون ثمة حاجة إلى الاستيلاء على السلطة واستخدام أجهزة القهر التى تملكها الدولة من أجل هدم النظام الاجتماعى القديم وإقامة مؤسسات اقتصادية مركزية جديدة . غير أنه علينا أيضًا أن نتوقع (مع افتراض أمانة تفكير قائد حرب العصابات) أن تكون ثمار هذه الثورة الأولى محدودة بالضرورة ، وأن يتطلع القائد إلى تمكن بلاده

بعد جيل من الزمن من الوصول إلى المستوى الاقتصادى لألمانيا الشرقية فى الستينيات أو السبعينيات . فإن تحقق هذا فلا شك أنه سيكون إنجازًا مرموقاً ، غير أنه علينا أيضاً أن نتوقع أن نظل فى هذا الوضع بعد ذلك أمداً طويلاً . فإن شاء القائد أن يتجاوز مستوى التنمية فى ألمانيا الشرقية مع كل ما سيعنيه هذا من تكلفة اجتماعية وبيئية قاصمة للظهر ، فعلينا أن نتوقع نشوب ثورة ثانية تنهار بمقتضاها آلية التخطيط المركزى الاشتراكى وتحل محلها المؤسسات الرأسمالية من جديد . غير أن هذا لن يكون هو الآخر أمراً سهلاً ، حيث إن المجتمع وقتئذ سيكون قد أقام نظام تسعير للسلع مخالفاً تمامًا لكل منطق ، وسيكون المديرون فيه قد فقدوا الصلة بالممارسات الحديثة فى العالم الخارجى ، وفقدت الطبقة العاملة ما كان لديها من أخلاقيات العمل . وفى ضوء هذه المشكلات (وهى التى يمكن التنبؤ سلفاً بها جميعاً) سيكون من الأسهل بدلا من ذلك أن تتحول حرب العصابات إلى حرب من أجل السوق الحرة ، تنتقل مباشرة إلى تلك الثورة الرأسمالية الثانية دون مرور بالمرحلة الاشتراكية . وبعبارة أخرى ، سيكون عليها هدم بناء الدولة العتيق القائم على التعليمات والبيروقراطية ، وزعزعة ثروة وامتيازات ووضع الطبقات الاجتماعية القديمة عن طريق تعريضها لآثار المنافسة الدولية وللطاقات الحرة الخلاقة لأفراد المجتمع المدنى .

إن منطق العلوم الطبيعية الحديثة التقدمية يميل بالمجتمعات البشرية صوب الرأسمالية بقدر ما يتسنى للبشر رؤية مصالحهم الاقتصادية الذاتية بوضوح . فمذهب التجاريين ، ونظرية التبعية وغير ذلك من المذاهب الفكرية الأشبه بالسراب ، حالت بين الناس وبين هذه الرؤية الواضحة . غير أن تجارب آسيا وأوروبا الشرقية هى الآن بمثابة حقول اختبار تجريبية هامة ينبغى الحكم فى ضوئها على كل مزاعم النظم الاقتصادية المنافسة للرأسمالية .

بوسعنا الآن وفق هذه الآلية أن نفسر ازدهار حضارة استهلاكية عالمية تقوم على أساس من المبادىء الاقتصادية الليبرالية فى العالم الثالث والأول والثانى على حد سواء . فالعالم الاقتصادى الإنتاجى الدينامى العظيم الذى خلقته التكنولوجيا المتقدمة والتنظيم العقلانى للعمل يتمتع بقدرة عظيمة على تحقيق التجانس بين الشعوب والدول ، وعلى الربط بين المجتمعات المختلفة فى عالمنا بفضل إقامة أسواق عالمية ، وخلق مطامح وممارسات اقتصادية متوازية فى حشد من المجتمعات المتباينة . وستؤدى هذه القدرة الجذابة لهذا العالم إلى غرس استعداد قوى للغاية لدى كافة المجتمعات البشرية للمساهمة والاشتراك فيها ، فى حين يتطلب نجاح هذه المساهمة تبنى مبادىء الليبرالية الاقتصادية . وفى هذا بالضبط يكمن سر انتصار أجهزة الفيديو فى خاتمة المطاف .

- ١٠ -

فى مضمار التعليم

« كذا جئتكم ، يا أناس اليوم ، وفي مضمار التعليم .. فما الذى حدث لى ؟ ضحكتُ رغم كل ما أشعر به من قلق .. لم تر عيناى أبدًا شيئاً مرقّعاً كهذا الثوب الشبيه بثوب البهلوان . ضحكت وضحكت بينما كانت قدماى ترتجفان ، وقلبى فى مثل ارتجافهما . وقلت : « من المؤكد أن هذا هو منبع الاختلاط والتخبط » .

ـ نيتشه : « هكذا تكلم زرادشت »[١] .

نأتى الآن إلى أصعب شطر من حجتنا ، وهو : هل تؤدى آلية العلوم الطبيعية الحديثة إلى ديموقراطية ليبرالية ؟ فإن كان منطق التصنيع المتقدم الذى تحدده العلوم الطبيعية الحديثة يخلق ميلاً قويًا إلى الرأسمالية واقتصادات السوق ، فهل يخلق أيضاً حكومة حرة ، ومشاركة ديموقراطية ؟ لقد كتب عالم الاجتماع سيمور مارتن ليبسيت فى مقال له بالغ الأهمية عام ١٩٥٩ موضحا وجود درجة عالية جدًا من العلاقة التجريبية المتبادلة بين الديموقراطية المستقرة فى جانب ، ومستوى التنمية الاقتصادية فى الدولة فى جانب آخر ، وكذا المؤثرات الخاصة بالتنمية الاقتصادية كالتوسع فى المدن والتعليم وغير ذلك[٢] . فهل ثمة صلة حتمية بين التصنيع المتقدم والليبرالية السياسية تبرر هذه العلاقة القوية ؟ أم أنه من المحتمل أن تكون الليبرالية السياسية مجرد نتاج حضارى للحضارة الأوروبية وسلالاتها المختلفة ، صادف ـ لأسباب مستقلة ـ أن أسفر عن أشهر أمثلة للتصنيع الناجح ؟

سنرى أن العلاقة بين التنمية الاقتصادية والديموقراطية هى أبعد ما تكون عن المصادفة . غير أن البواعث وراء اختيار الديموقراطية ليست اقتصادية فى أساسها ، إذ لها مصدر آخر ، وهو ما يسهّله التصنيع دون أن يجعله حتميًا .

إن العلاقة الوثيقة القائمة بين التنمية الاقتصادية ومستوى التعليم والديموقراطية يوضحها تماماً مثال أوروبا الجنوبية . ففى عام ١٩٥٨ تبنت أسبانيا برنامجاً للتحرر الاقتصادى أبدل لسياسات حكومة فرانكو الآخذة بمذهب التجاريين سياسات ليبرالية تربط الاقتصاد الأسبانى باقتصاد العالم الخارجى . وقد نجمت عن هذا فترة من النمو الاقتصادى السريع جدًا . ففى العقد السابق على

وفاة فرانكو كان معدل نمو الاقتصاد الاسبانى فى العام الواحد هو ٧,١ فى المائة ، يليه مباشرة معدل النمو فى البرتغال (٦,٢ في المائة) واليونان (٦,٤ فى المائة)[٣] . وكان التغير الاجتماعى الناتج عن التصنيع مثيراً حقًا . ففى أسبانيا عام ١٩٥٠ كان ١٨ فى المائة فقط من مجموع السكان هم الذين يعيشون فى مدن يزيد تعدادها على مائة ألف نسمة ، وزادت النسبة عام ١٩٧٠ إلى ٣٤ فى المائة[٤] . وفى عام ١٩٥٠ نجد أن نصف سكان أسبانيا والبرتغال واليونان كانوا يعملون بالزراعة بالمقارنة بأربعة وعشرين فى المائة فى أوروبا الغربية فى مجموعها . فما أن حلّ عام ١٩٧٠ حتى وجدنا اليونان وحدها هى التى يزيد فيها هذا الرقم على ٢٤ فى المائة . بينما انخفضت النسبة فى أسبانيا إلى ٢١ فى المائة[٥] . وقد واكب اتساع بناء المدن ، مستوى أعلى من التعليم وزيادة دخل الفرد وإقبال على الحضارة الاستهلاكية التى بدأت تظهر فى دول الاتحاد الأوروبى . ورغم أن هذه التحولات الاقتصادية والاجتماعية لم تحقق هى نفسها درجة أعلى من التعددية السياسية ، فقد خلقت المناخ الاجتماعى الذى يمكن للتعددية فى ظله أن تزدهر حالما تنضج الظروف السياسية . وقد نُقل عن لوريانو لوبيز رودو الذى أشرف فى عهد فرانكو على تنفيذ خطة التنمية الاجتماعية وعلى جوانب كثيرة من الثورة التكنوقراطية الأسبانية ، قوله إن أسبانيا ستكون مهيأة للديموقراطية حين يصل متوسط دخل الفرد إلى ٢٠٠٠ دولار . وقد كان هذا القول نبوءة صادقة . ففى عام ١٩٧٤ ، عشية وفاة فرانكو ، بلغ متوسط نصيب الفرد من الناتج المحلى الاجمالى ٢٤٤٦ دولاراً[٦] .

وفى آسيا أيضاً قامت نفس الصلة بين النمو الاقتصادى والديموقراطية الليبرالية . لقد كانت اليابان ، وهى أول دولة فى شرقى آسيا تتبنى الحداثة ، أول دولة تحقق الديموقراطية الليبرالية المستقرة . صحيح أنها حققتها باستخدام القوة ، إن جاز هذا الوصف ، غير أن النتيجة كانت مستقرة وجاوزت الحد الذى كان يمكن أن يقال معه إن الديموقراطية مفروضة فى اليابان بالقوة . كذلك حدثت تغيرات ضخمة فى الأنظمة السياسية لتايوان وكوريا الجنوبية اللتين تعرفان ثاني وثالث أعلى مستوى للتعليم ولنصيب الفرد من الدخل القومى الاجمالى[٧] . ففى تايوان مثلاً ، نجد أن ٤٥ فى المائة من أعضاء اللجنة المركزية لحزب جوميندانج الحاكم من الحاصلين على شهادات عليا ، والكثيرون منهم حصلوا عليها فى الولايات المتحدة [٨] . كذلك نال قسطاً من التعليم العالى ٤٥ فى المائة من أفراد شعب تايوان ، و ٣٧ فى المائة من سكان كوريا الجنوبية ، بالمقارنة بستين فى المائة من الأمريكيين ، و ٢٢ فى المائة من البريطانيين . والواقع أن أعضاء برلمان تايوان الأصغر سنًا والأكبر حظًا من التعليم هم أقوى الداعين إلى أن يكون هذا البرلمان مؤسسة أفضل تمثيلاً للشعب . أما عن أستراليا ونيوزيلاندا ، وهما دولتا الاستيطان الأوروبى فى آسيا ، فقد عرفتا تحديث الاقتصاد وانتهاج الديموقراطية قبل الحرب العالمية الثانية بمدة طويلة .

وفى جنوب إفريقيا ، قُنِّن نظام الفصل العنصرى بعد انتصار حزب د . ف . مالان الوطنى عام ١٩٤٨ . وقد كان مجتمع الأفريقان من ذوى الأصل الأوروبى ، والذى يمثله الحزب متخلفًا للغاية وفق المعايير الاجتماعية والاقتصادية ، خاصة إذا قورن بالمجتمعات الأوروبية المعاصرة

له . فقد كان هؤلاء السكان البيض فى تلك الفترة يتكونون أساسًا من مزارعين فقراء غير متعلمين اضطرهم الجفاف وشظف العيش مؤخرا إلى سكنى المدن(٩) . وقد استخدموا وصولهم إلى السلطة لتحسين أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية ، وذلك عن طريق الخدمة فى القطاع العام بصفة أساسية . غير أنهم فى الفترة ما بين عامى ١٩٤٨ و ١٩٨٨ تحولوا على نحو مثير إلى شعب حضرى متعلم يزيد باطراد عدد أفراده من الموظفين المكتبين الطموحين(١٠) . وأدى ارتفاع مستوى تعليمهم إلى زيادة اطلاعهم على الممارسات والاتجاهات السياسية فى العالم الخارجي الذى لم يكن بمقدورهم البقاء بمعزل عنه . وبدأ اتجاه مجتمع جنوب إفريقيا صوب الليبرالية فى أواخر السبعينيات بإعادة الشرعية إلى نقابات عمال السود والتخفيف من وطأة قوانين الرقابة . فما أن حل فبراير ١٩٩٠ وقام ف . و . دى كليرك باتصالاته بحزب المؤتمر الوطنى الإفريقى ، حتى كانت الحكومة فى الكثير من توجّهاتها تستلهم رأى الناخبين البيض الذين لم يعد ثمة فارق كبير بينهم وبين نظرائهم فى أوروبا وأمريكا سواء من حيث مستوى التعليم أو طبيعة النشاط .

كذا مر الاتحاد السوفييتى بتغير اجتماعى مماثل ولو أنه كان أبطأ خطى من التغير فى البلدان الآسيوية . لقد تحول من مجتمع زراعى إلى مجتمع حضرى وارتفع فيه مستوى التعليم الجماهيرى والتخصصى(١١) . وكانت هذه التغيرات الاجتماعية التى حدثت فى خلفية الصورة وقت الحرب الباردة فى برلين وكوبا ، حافزًا على ما اتخذ فيما بعد من خطوات فى سبيل تبنى النظم الديموقراطية .

ولو ألقينا نظرة على العالم من حولنا للاحظنا أنه لا تزال ثمة علاقة متبادلة بالغة القوة بين التحديث الاجتماعى والاقتصادى الزاحف وبين بزوغ الديموقراطيات الجديدة . وقد كانت أكثر المناطق تقدماً فى المجال الاقتصادى تقليديًا ، وهى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية ، هى أيضًا صاحبة أعرق الديموقراطيات الليبرالية وأكثرها استقرارًا . ثم تلتها أوروبا الجنوبية التى حققت ديموقراطية مستقرة خلال السبعينيات من هذا القرن . وقد كان تحول البرتغال من بين دول أوروبا الجنوبية إلى الديموقراطية فى منتصف السبعينيات هو أكثر التحولات صعوبة وعسرًا نظرًا إلى أنها بدأت من قاعدة اجتماعية واقتصادية أدنى فى مستواها ، فكان عليها أن تشهد تعبئة اجتماعية لاحقة لا سابقة لنهاية النظام القديم . وتلى أوروبا فى المجال الاقتصادى الدول الآسيوية التى تبنّت الديموقراطية (أو هى فى سبيل تبنّيها) بقدر يتناسب مع قدر التنمية فيها . أما فى الدولة الشيوعية السابقة بأوروبا الشرقية ، فإن أكثرها تقدمًا فى المجال الاقتصادى (أى ألمانيا الشرقية والمجر وتشيكوسلوفاكيا تليها بولندا) ، فنشهد فيها تحوّلاً سريعاً إلى الديموقراطية الكاملة ، بينما اتجهت كافة الدول الأقل نموًا (وهى بلغاريا ورومانيا والصرب وألبانيا) إلى انتخاب شيوعيين إصلاحيين خلال عامى ١٩٩٠ و ١٩٩١ . وأما الاتحاد السوفييتى فإن مستوى التنمية فيه يعادل تقريباً مستواه فى الدول الأكبر حجمًا فى أمريكا اللاتينية كالأرجنتين والبرازيل وشيلى والمكسيك ، وقد فشل مثلها فى تحقيق نظام ديموقراطى عظيم الدرجة من الاستقرار . وأما عن إفريقيا ، وهى أقل مناطق العالم تقدماً ، فليس فيها غير حفنة من الديموقراطيات حديثة الظهور ، وهى التى لا يمكن الثقة فى تمتعها بالاستقرار(١٢) .

ويبدو أن المنطقة الوحيدة التى تشذّ عن القاعدة هى منطقة الشرق الأوسط التى ليس بها ديموقراطيات راسخة ، وتحوى مع ذلك عدداً من الدول يتمتع الفرد فيها بدخل يعادل دخل الأوروبى أو الآسيوى . غير أنه يمكن تفسير ذلك بسهولة بوجود النفط فيها . فالدخل الناجم عن النفط يسمح لدول مثل المملكة العربية السعودية والعراق وإيران والإمارات العربية المتحدة بامتلاك مظاهر الحداثة ، كالسيارات وأجهزة الفيديو ومقاتلات الميراج وغيرها ، دون أن تمر مجتمعاتها بالتغيرات الاجتماعية التى تنجم فى العادة عن توليد مثل هذه الثروات بفضل عمل سكانها .

وتساق ثلاثة أنواع من الحجج للتدليل على أن التصنيع المتقدم يؤدى إلى الديموقراطية الليبرالية ، وبكل من هذه الحجج بعض العيوب . فأما الأولى فحجة وظيفية تقول إن الديموقراطية وحدها هى القادرة على التوفيق بين المصالح المتعارضة المعقدة الناجمة عن طبيعة الاقتصاد الحديث . وكان أقوى أصحاب هذه الحجة تالكوت بارسونس الذى آمن بأن الديموقراطية هى الصورة التى تتطور صوبها كافة مجتمعات العالم . يقول بارسونس :

« إن الدليل الأساسى على أن العالم كله يتطور صوب الديموقراطية هو أنه بازدياد حجم المجتمع وتعقيداته ، تزداد أهمية التوصل إلى تنظيم سياسى فعال ، لا من حيث صلاحياته الادارية وحدها ، وإنما أيضًا (وهو ما لا يقل عن ذلك فى الأهمية) فى مجال مساندة نظام للشرعية العالمية . والواقع أنه ليس بوسع نظام يختلف فى جوهره عن النظام الديموقراطى أن يوفق بين ممارسات الأفراد والجماعات للسلطة ، والوصول إلى قرارات سياسية تلزم الكافة »(١٣) .

وبعبارة أخرى ، فإن بارسونس يرى أن الديموقراطيات هى المؤهلة أكثر من غيرها للتعامل مع جماعات المصالح التى تتكاثر سريعًا نتيجة للتصنيع . ففى ظل التصنيع تظهر فئات اجتماعية جديدة كل الجدة : طبقة عاملة يتزايد التمايز بين أفرادها باختلاف تخصصاتها الصناعية والحرفية ، وطبقات جديدة من الإداريين لا تتفق مصالحها بالضرورة مع مصالح الإداريين القياديين ، والبيروقراطيون الحكوميون على المستويات القومية والإقليمية والمحلية ، وحشود من المهاجرين من الخارج ، (سواء بصورة شرعية أو غير شرعية) ، يسعون إلى الاستفادة من أسواق العمل المفتوحة فى الدول المتقدمة . وتمضى الحجة قائلة إنه فى مثل هذا الإطار تثبت كفاءة الديموقراطية ، لأنها أكثر مرونة ، ولأن وضع معايير عالمية ومفتوحة للمشاركة فى النظام الديموقراطى يسمح للفئات الاجتماعية والمصالح الجديدة بالتعبير عن نفسها ويتيح الفرصة للوصول إلى إجماع سياسى . نعم بوسع الديكتاتوريات أن تلائم نفسها مع الأوضاع المتغيرة ، بل وأن تتصرف فى بعض الأحيان بسرعة أكبر من سرعة الديموقراطيات ، كما فعلت حكومة عصر الميجى فى اليابان بعد عام ١٨٦٨ . غير أن التاريخ حافل بأمثلة أخرى عديدة لصفوة حاكمة ضيقة جاهلة بالتغيرات الاجتماعية التى تحدث على مرأى ومسمع منها نتيجة للتطور الاقتصادى ، كأصحاب الأراضى فى بروسيا والأرجنتين .

والديموقراطية وفق هذا الرأى أكثر فعالية من الديكتاتورية لأن الكثير من الصراعات بين الفئات

الاجتماعية المتنامية ينبغي أن يحل إما في إطار النظام القضائي ، أو (في نهاية المطاف) في إطار النظام السياسي(١٤) . فالسوق وحدها لا يمكنها تحديد المستوى والموقع المناسبين للاستثمار العام في البنية الأساسية ، أو تحديد قواعد الفصل في المنازعات العمالية ، أو لوائح استخدام الطائرات واللوريات ، أو معايير الصحة والأمان المهنيين . فكل من هذه المسائل محكومة إلى حد ما بالقيم وينبغي حلها في الإطار السياسي . ومتى كان على هذا النظام أن يقضي بين هذه المصالح المتنازعة على نحو عادل تقبله كافة الأطراف في المجال الاقتصادي ، فعليه أن يأخذ بالديموقراطية . نعم ، إن بوسع النظام الديكتاتوري أن يحل مثل هذه الصراعات باسم الفعالية الاقتصادية ، غير أن سلاسة الأداء في الاقتصاد الحديث رهن بقبول العناصر الكثيرة المتشابكة في المجتمع للعمل معاً . فإن أبت هذه العناصر أن تعترف بشرعية الحكم أو القاضي ، ولم يكن لديها ثقة في النظام ، فلن يقوم التعاون الإيجابي النشيط اللازم لانتظام سريان العمل في سهولة ويسر في النظام ككل(١٥) .

فإن اخترنا موضوعًا حيويًا في عصرنا ، وهو البيئة ، فسيكون مثلاً لبيان كيف أن الديموقراطية هي أصلح من غيرها وأكفأ بالنسبة للدول المتقدمة . ذلك أنه من بين أبرز آثار التصنيع المتقدم المستويات المرتفعة لتلوث البيئة وما يترتب على ذلك من أضرار . وهو ما يسميه الاقتصاديون « التأثيرات الخارجية » ، أي التكلفة المفروضة على أطراف ثالثة ولا تؤثر تأثيراً مباشراً في الصناعات المحدثة للأضرار بالبيئة . فالبرغم من نظريات عديدة تلقي بالمسؤولية عن الأضرار البيئية إما على الرأسمالية أو على الاشتراكية ، فإن التجربة توضح أنه لا الرأسمالية ولا الاشتراكية بريئة من التهمة . فكل من الشركات الخاصة والمصانع والوزارات الاشتراكية يركز على النمو أو حجم الانتاج ، ويسعى إلى تجنب تحمل تكلفة « التأثيرات الخارجية » ، كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً(١٦) . بيد أنه حيث إن الناس لا يرغبون في النمو الاقتصادي وحده وإنما يريدون كذلك بيئة آمنة لهم ولأطفالهم ، فسيكون من مسؤولية الدولة أن توفق بين الاعتبارين ، وأن توزع عبء تكاليف حماية البيئة على الجميع ، فلا يكون العبء أثقل على قطاع معين منه على غيره .

والواقع أن السجل الفظيع للعالم الشيوعي في هذا المقام - أي البيئة - يُوحي بأن الديموقراطية ، لا الرأسمالية ولا الاشتراكية ، هي أكثر وسائل حماية البيئة كفاءة . فالنظم السياسية الديموقراطية بوجه عام هي التي تحركت بعد نمو الإحساس بالخطر على البيئة في الستينيات والسبعينيات ، وكان تحركها على نحو أسرع مما تحركت به النظم الديكتاتورية . ذلك أنه بدون نظام سياسي يسمح للمجتمعات المحلية بالاحتجاج على وجود مصنع كيميائي يسرّب عادمًا سامًا في قلب تلك المجتمعات ، وبدون حريةً قيام تنظيمات للرقابة ترصد سلوك الشركات والمصانع ، وبدون زعامة سياسية قومية على درجة من الحساسية تجعلها مستعدة لتخصيص موارد ضخمة لحماية البيئة ، يمكن أن تواجه الأمم كوارث على غرار كارثة تشيرنوبيل ، أو تجفيف بحر آرال ، أو ضخامة معدل وفيات الأطفال في كراكاو الذي يبلغ أربعة أضعاف معدله القومي المرتفع بالفعل في بولندا ، أو وصول معدل حالات الإجهاض إلى ٧٠ في المائة في بوهيميا الغربية(١٧) . فالديموقراطيات إذن تتيح فرص الاشتراك والعلم بردود الفعل . وبدون العلم بردود الفعل ستظل الحكومات دومًا

محابية للمشروع الضخم الذى يزيد بصورة كبيرة من الثروة القومية ، دون المصالح بعيدة الأمد لجماعات متفرقة من أفراد المواطنين ..

وأما الحجة الثانية التى تفسر كيف أن النمو الاقتصادى يؤدى إلى الديموقراطية فمتصلة بميل الديكتاتوريات أو نظام الحزب الواحد إلى التحلل بمضى الزمن ، والتحلل بسرعة أكبر حين تواجهه مهمة إدارة مجتمع متقدم تكنولوجيًا . فقد تحكم الأنظمة الثورية بصورة فعالة خلال سنواتها الأولى بفضل ما أسماه ماكس فيبر بسلطة الزعامة الملهمة . غير أنه باختفاء مؤسسى النظام من المسرح ، فليس ثمة ما يضمن أن يكون خلفاؤهم على ما كانوا عليه من موهبة سلطوية ، أو حتى أن تتوافر فيهم أدنى درجة من الكفاءة فى حكم البلاد . ذلك أن بوسع الديكتاتوريات المعمرة أن تتكشف عن شخصيات ذات تصرفات متطرفة بالغة الغرابة ، كإصرار الرئيس الرومانى السابق نيكولاى شاوشيسكو على إنتاج ثريات قوتها أربعون ألف وات ، فى الوقت الذى كانت الدولة فيه تقطع تيار الكهرباء بانتظام من أجل توفير الطاقة . وكثيرًا ماتنشأ صراعات مدمرة على السلطة بين خلفاء وأتباع مؤسسى النظام ، فينجحوا فى مراقبة بعضهم البعض لا فى حكم البلاد بصورة فعالة . أما البديل عن الصراع الدائب على السلطة والديكتاتورية التحكمية ، فهو وضع ترتيبات روتينية مقننة لاختيار القادة الجدد والسياسات الحكيمة . وفى هذه الحالة يمكن إزاحة أصحاب السياسات السيئة دون هدم النظام بأسره(١٨) .

وثمة صورة مقابلة لهذه الفرضية تنطبق على الديكتاتوريات اليمينية فى مراحل انتقالها إلى الديموقراطية . فالديموقراطية تظهر نتيجة اتفاقات أو حلول وسط تصل إليها جماعات الصفوة (أى الجيش والتكنوقراط والبورجوازية الصناعية) حين ينتابها الانهاك أو الإحباط أو الإحساس بتعذر تحقيق المطامح بسبب ما يخلقه المنافسون فى وجهها من عقبات ، فتقبل الاتفاق أو وضع ترتيبات لمقاسمة السلطة باعتبارها أفضل الحلول البديلة(١٩) . ففى ظل النظام الشيوعى اليسارى إذن ، كما فى ظل النظام الديكتاتورى اليمينى ، تنشأ الديموقراطية لا عن رغبة فيها وإنما كنتيجة جانبية لصراع الصفوة على السلطة .

أما الحجة الأخيرة ، وهى الأقوى ، التى تقرن التقدم الاقتصادى بالديموقراطية الليبرالية ، فتذهب إلى أن التصنيع الناجح يخلق مجتمعات للطبقة الوسطى تطالب بالمساهمة فى الحياة السياسية وبالمساواة فى الحقوق . وبالرغم من التفاوت الكبير فى توزيع الدخول ، مما نلمسه فى الأطوار الأولى من التصنيع ، فإن التقدم الاقتصادى ينزع فى النهاية إلى تحقيق مساواة واسعة النطاق ، حيث إنه يخلق طلبًا عظيمًا على قوة عاملة كبيرة متعلمة . وتجنح مثل هذه المساواة بالناس صوب معارضة الأنظمة السياسية التى لا تحترم تلك المساواة أو لا تسمح للشعب بالمساهمة السياسية على أساس متكافىء .

وتظهر مجتمعات الطبقة المتوسطة نتيجة للتوسع فى التعليم العام . فالصلة بين التعليم والديموقراطية الليبرالية قد لمسها الكثيرون ، ويبدو أن لها الأهمية الكبرى(٢٠) . ذلك أن

المجتمعات الصناعية تتطلب أعداداً غفيرة من العمال المتعلمين ذوى المهارات العالية ، ومن المديرين والفنيين والمثقفين . ولذا فإنه حتى فى أشد الأنظمة ديكتاتورية ، لا يمكن تجنب الحاجة إلى تعليم الجماهير وإلى فتح أبواب التعليم العالى والمتخصص متى ما كان التقدم الاقتصادى هدفًا للنظام . إذ لا يمكن لمثل هذه المجتمعات أن تعيش دون مؤسسة تعليمية ضخمة ومتخصصة . بل إنه فى العالم المتقدم يتحدد المركز الاجتماعى للفرد إلى حد كبير على ضوء مستوى تعليمه(٢١) . فالتباين الطبقى فى الولايات المتحدة اليوم مثلاً راجع أساساً إلى التباين فى مستوى التعليم . وليس ثمة عقبات كثيرة تحول دون ترقى الشخص جيد التعليم . وما عدم المساواة فى النظام إلا نتيجة عدم تكافؤ فرص نيل التعليم اللائق الذى يؤدى الافتقار إليه إلى أن يصبح المرء مواطنًا من الدرجة الثانية .

وتأثير التعليم فى المواقف السياسية تأثير معقد . غير أن ثمة أسبابًا تدعو إلى الاعتقاد بأن التعليم يخلق الظروف اللازمة للمجتمع الديموقراطى . فالهدف المعلن للتعليم الحديث هو « تحرير » الناس من التعصب والأشكال التقليدية للسلطة . ويقال إن المثقفين لا يمكنهم إطاعة السلطة طاعة عمياء ، بل يتعلمون كيف يفكرون لأنفسهم . وحتى لو لم يحدث هذا على نطاق جماهيرى ، فالبوسع على الأقل تعليم الناس أن يروا مصلحتهم الخاصة بوضوح أكبر ، وعلى مدى أطول . كذلك فإن التعليم يجعل الناس يطالبون أنفسهم ، ويطالبون لأنفسهم بالمزيد . وبعبارة أخرى ، فإنهم يكتسبون إحساساً بالكرامة ، ويريدون أن تحترم الدولة ، وأن يحترم غيرهم من المواطنين هذا الإحساس . ذلك أنه فى المجتمع الريفى التقليدى يمكن للمالك المحلى (أو للمسؤول الشيوعى) أن يجنّد الفلاحين ليقتلوا فلاحين آخرين ويستولوا على أراضيهم . وهم إنما يفعلون ذلك لا لأن ذلك يخدم مصلحتهم ، وإنما لأنهم معتادون على إطاعة السلطة . أما المهنيون الحضريون فى الدول المتقدمة فقد يمكن إقناعهم بقضايا سخيفة حمقاء كنظام تغذية بالسوائل أو عَدْو الماراثون ، غير أنهم لن يتطوعوا للخدمة فى جيوش أفراد أو كتائب إعدام لمجرد أن شخصاً فى بزّة عسكرية يأمرهم بذلك .

ويمكن أن تذهب حجة مماثلة إلى القول بأن الصفوة العلمية التقنية اللازمة لإدارة الاقتصادات الصناعية الحديثة لابد من أنها ستطالب فى وقت من الأوقات بليبرالية سياسية أوسع مدى بالنظر إلى أن البحث العلمى لا يمكن أن يتقدم إلا فى جو من الحرية والتبادل المفتوح للآراء . وقد رأينا آنفًا كيف أن ظهور صفوة تكنوقراطية عريضة فى الاتحاد السوفييتى والصين خلق ميلاً معيناً إلى نظام السوق وتحرير الاقتصاد اللذين هما أكثر تمشياً مع معايير الرشد الاقتصادى . والحجة هنا تمتد لتشمل الميدان السياسى . فالتقدم العلمى لا يتوقف فقط على حرية البحث العلمى ، وإنما يتوقف أيضا على مجتمع ونظام سياسى مفتوحين للتحاور الحر والمشاركة الحرة (٢٢) .

هذه إذن هى الحجج التى يمكن سوقها للربط بين المستويات العالية من التقدم الاقتصادى والديموقراطية الليبرالية . إذ لا يمكن إنكار وجود علاقة « تجريبية » بين الأمرين . غير أنه ما من حجة من هذه الحجج كافية لإيضاح الارتباط السببى الواجب .

فالحجة التى نسبناها إلى تالكوت بارسونس والقائلة بأن الديموقراطية الليبرالية هى النظام الاقدر

على حل الصراعات على أساس من الاتفاق فى مجتمع حديث معقد ، صحيحة إلى قدر محدود . فالعالمية والشكلية اللتان تميزان حكم القانون فى الديموقراطيات الليبرالية تهيئان أرضية ممهدة يمكن للناس أن يتنافسوا فيما بينهم عليها وأن يعقدوا التحالفات ثم يقدموا التنازلات . غير أن الديموقراطية الليبرالية ليست بالضرورة أصلح نظام سياسى لحل الصراعات الاجتماعية . فقدرة الديموقراطية على حل الصراعات حلاً سلميًا تكون فى أقوى حالاتها حين تكون هذه الصراعات بين ما يسمى « جماعات مصالح » متفقة فيما بينها سلفاً على القيم الأساسية أو قواعد اللعبة ، وحين تكون الصراعات فى طبيعتها اقتصادية فى المقام الأول . غير أن ثمة أنواعًا أخرى من الصراعات غير الاقتصادية أصعب بكثير ، وهى المتصلة بمسائل مثل المركز الاجتماعى الموروث أو الجنسية ، مما لا يسهل على الديموقراطية حلها حلاً مرضيًا .

فأما عن نجاح الديموقراطية الأمريكية فى حل الصراعات بين مختلف جماعات المصالح فى شعبها الدينامى متنوع الجذور العرقية ، فلا يعنى أن الديموقراطية ستنجح أيضاً فى حل الصراعات فى المجتمعات الاخرى . فالتجربة الأمريكية فريدة فى ضوء ما تكره توكفيل من أن الأمريكيين « يولدون متساوين فى الحقوق »(٢٣) . ذلك أنه بالرغم من تنوع الخلفيات والدول والأجناس للأمريكيين الأوائل ، فإنهم بقدومهم إلى أمريكا تخلّوا عن كل ذلك إلى حدّ كبير واندمجوا فى مجتمع جديد خال من الطبقات الاجتماعية المتميزة والانقسامات العرقية والقومية . وقد كانت البنية الاجتماعية والعرقية الأمريكية مرنة لدرجة حالت دون قيام طبقات اجتماعية متصلبة ، وفروع قوميات ذات شأن ، وأقليات على أساس اللغة(٢٤) . ولذا فإنه نادرًا ما تواجه الديموقراطية الأمريكية من المشكلات الاجتماعية العويصة مثل ما تواجهه المجتمعات الأخرى الأقدم تاريخًا .

بل إنه حتى الديموقراطية الأمريكية لم تنجح تمامًا فى حل مشكلتها العرقية الأشد إلحاحًا من مشكلاتها الأخرى ، ألا وهى مشكلة السود الأمريكيين . فاسترقاق السود كان الاستثناء الأكبر من القاعدة العامة القائلة بأن الأمريكيين « يولدون متساوين فى الحقوق » . ولم يكن فى وسع الديموقراطية الأمريكية أن تحل مشكلة الرق بالوسائل الديموقراطية . فبعد زمن طويل من إلغاء الرق ومن ضمان المساواة القانونية الكاملة للسود الأمريكيين ، نجد الكثيرين منهم مازالوا إلى اليوم خارج التيار الرئيسى للحضارة الأمريكية . وبالنظر إلى الطابع الحضارى الغالب على هذه المشكلة ، سواء بالنسبة للسود أو البيض ، فإنه ليس من الواضح ما إذ كان بوسع الديموقراطية الأمريكية حقًا أن تنهض باللازم من أجل استيعاب السود فى المجتمع بصورة كاملة ، والانتقال من المساواة الشكلية فى الفرص إلى المساواة الأوسع مدى فى الظروف والأحوال .

قد تكون الديموقراطية الليبرالية فعالة فى مجتمع حقق بالفعل درجة عالية من المساواة الاجتماعية والاتفاق حول قيم أساسية معينة . غير أنه فيما يتعلق بالمجتمعات المنقسمة على نفسها على أسس من الطبقات الاجتماعية أو الجنسيات أو الدين ، قد لا ينجم عن الديموقراطية غير الشلل والركود . وأبرز مثل للانقسام هو الصراع الطبقى فى البلاد ذات البنية الطبقية شديدة التمايز والتفاوت كامتداد لما ورثته عن نظام اجتماعى إقطاعى . كذا كان الوضع فى فرنسا وقت الثورة ،

وكذا هو الوضع حتى الآن فى دول العالم الثالث مثل الفلبين وبيرو . فالمجتمع هنا تتحكم فيه صفوة تقليدية ، هى عادة من كبار الملاك الزراعيين ، ممن لا يطيقون الطبقات الأخرى أو رجال التجارة والصناعة الاكفاء . وما إقامة ديموقراطية صورية فى مثل تلك الدول غير قناع يخفى وراءه التفاوت فى الثروة والمكانة والقوة مما يمكن لهذه الصفوة استغلاله فى التحكم فى العملية الديموقراطية . وهنا تنجم أوضاع اجتماعية سقيمة مثل ما تؤدى إليه هيمنة الطبقات الاجتماعية القديمة من ظهور معارضة يسارية فى ضراوة تلك الطبقات ، تؤمن بأن النظام الديموقراطى نفسه نظام فاسد ينبغى تحطيمه جنباً إلى جنب الفئات الاجتماعية التى تحميه . فالديموقراطية التى تحمى مصالح طبقة من الملاك الزراعيين المرفهين غير الأكفاء وتولّد حربًا أهلية اجتماعية لا يمكن وصفها بالكفاءة حسب المعايير الاقتصادية(٢٥) .

كذا فإنه ليس من السهل على الديموقراطية حل النزاعات بين الأعراق والطوائف الوطنية المختلفة . ذلك أن مسألة السيادة القومية لا يمكن ، بحكم طبيعتها ، السماح بالمساومة عليها . فهى إما أن تكون لشعب معين أو لآخر ، للأرمن أو الأزربيجانيين ، للتوانيين أو الروس . وحين تتصارع جماعات مختلفة فالراجح ألا يكون ثمة سبيل إلى الفصل فى الصراع بالوصول إلى حل وسط سلمى ديموقراطى شأن الحال فى المنازعات الاقتصادية . فالاتحاد السوفييتى لم يكن بوسعه أن يصبح ديموقراطيًا دون تفرق جمهورياته ، وذلك بالنظر إلى عدم الاتفاق بين قوميات الاتحاد السوفييتى على وجود جنسية وهوية مشتركتين تجمع بينها . وليس بوسع الديموقراطية أن تنهض إلا على أساس من تقسيم الدولة إلى وحدات قومية أصغر . وقد نجحت الديموقراطية الأمريكية نجاحًا باهرًا فى تصدّيها لتنوّع الأعراق فى الولايات المتحدة . غير أن هذا التنوع حُصر داخل حدود معينة . ذلك أن ما من جماعة عرقية أمريكية تمثل مجتمعًا تاريخيًا يعيش فى بلده ويتكلم بلغته وتتعلق ذاكرته بقوميته وسيادته السالفتين .

بوسع الديكتاتورية الملتزمة بالتحديث أن تكون ـ من حيث المبدأ ـ أكثر فعالية من الديموقراطية بكثير فى خلق الظروف الاجتماعية التى تسمح بالنمو الاقتصادى الرأسمالى ، ثم مع الوقت ، بظهور ديموقراطية مستقرة . ولنأخذ مثلاً حالة الفلبين . فالمجتمع الفلبينى لا يزال حتى اليوم يحمل سمات عدم المساواة فى ريفه حيث يهيمن عدد صغير من العائلات التقليدية المالكة للأرض على نسبة مرتفعة جدًا من مجموع الأراضى الزراعية فى البلاد . والطبقات العليا المالكة للأرض فى الفلبين ـ كما فى غيرها من الدول ـ لا تتميز بالدينامية والكفاءة . ومع ذلك فإن وضعها الاجتماعى مكنها من الهيمنة على سياسة الفلبين بعد استقلالها . وقد نجم عن استمرار هذه الهيمنة لتلك الطبقة الاجتماعية ظهور حركة ماوية الطابع من حركات حرب العصابات القليلة الباقية فى جنوب شرقى آسيا ، وهى الحزب الشيوعى الفلبينى وجناحه العسكرى ، الجيش الشعبى الجديد . ولم يتمخض عن سقوط ديكتاتورية ماركوس وتولى كورازون أكينو محله عام ١٩٨٦ حلول لا لمشكلة توزيع الأرض ولا لحركات التمرد ، وذلك لأسباب ليس أقلها شأناً أن عائلة مسز أكينو هى من بين أكبر ملاك الأراضى فى الفلبين . وقد فشلت الجهود التى تلت انتخابها من أجل تطبيق برنامج إصلاح

زراعى جدى بسبب معارضة الجمعية التشريعية التى يسيطر عليها أولئك الذين سيضر البرنامج بمصالحهم . ومن ثم فإن الديموقراطية في هذه الحالة تضحى عاجزة عن إقامة نظام اجتماعى تسوده المساواة اللازمة لنمو الرأسمالية والاستقرار طويل الأمد للديموقراطية ذاتها(٢٦) . وفى مثل تلك الظروف يمكن للديكتاتورية أن تصبح أكثر فعالية فى تحقيقها للمجتمع الحديث ، تماماً كما فى زمن الاحتلال الأمريكى لليابان حين استخدمت السلطة الديكتاتورية فى تحقيق الإصلاح الزراعى .

وثمة جهد إصلاحى مماثل نهض به الضباط اليساريون الذين حكموا بيرو فى السنوات ما بين ١٩٦٨ و ١٩٨٠ . فقبل الانقلاب العسكرى كان نصف أراضى بيرو يملكها سبعمائة من أصحاب الضياع الشاسعة المتحكمين أيضاً فى معظم شؤون السياسة . وقد نفذ العسكريون إصلاحًا زراعيًا كاسحًا لا يفوقه فى أمريكا اللاتينية غير الإصلاح الزراعى فى كوبا ، فأحلوا محل طبقة الملاك القديمة صفوة جديدة أكثر اتسامًا بالحداثة من الصناعيين والبيروقراطيين الفنيين ، وسهلوا تحقيق ذلك النمو المذهل للطبقة المتوسطة عن طريق النهوض بمستوى التعليم(٢٧) . صحيح أن هذه الفترة من الحكم الديكتاتورى أثقلت كاهل بيرو بقطاع عام أكبر حجماً وأقل كفاءة حتى من سابقه(٢٨) ، غير أنها نجحت فى استئصال شأفة عدد من أبشع مظاهر عدم المساواة فحسّنت بذلك من فرص ظهور قطاع اقتصادى حديث وذلك بعد أن عاد العسكريون إلى ثكناتهم عام ١٩٨٠ .

وليس اليسار اللينينى وحده هو الذى يستخدم سلطان الدولة من أجل التحرر من قبضة الفئات الاجتماعية التقليدية . فالأنظمة اليمينية أيضاً تستخدمه لتمهيد الطريق أمام قيام اقتصادات السوق فتحقق بالتالى مستويات رفيعة جدًا من التصنيع . ذلك أن الرأسمالية تنتعش أكثر ما تنتعش فى مجتمع يتمتع بالحراك والمساواة ، حيث أمكن لأفراد الطبقة المتوسطة من رجال الصناعة والتجارة أن يتخلصوا من الملاك الزراعيين التقليديين وغيرهم من أصحاب الامتيازات من الفئات الاجتماعية التى لا تتمتع بكفاءة اقتصادية . فإن استخدم نظام ديكتاتورى يريد تحديث البلاد أساليب العنف من أجل الإسراع بعملية التحديث ، متجنباً فى الوقت ذاته الاستسلام لإغراء نقل الموارد والسلطة من طبقة الملاك الزراعيين التقليديين غير الأكفاء إلى قطاع عام يفتقر هو الآخر إلى الكفاءة ، فليس ثمة ما يدعو إلى الظن بأنه سيتعارض (من الناحية الاقتصادية) مع أحدث صور التنظيم الاقتصادى فى عصر « ما بعد الصناعة » . وهذا المنطق هو الذى دفع أندرانيك ميجرانيان وغيره من المفكرين السوفييت إلى الدعوة إلى « مرحلة انتقالية ديكتاتورية » لتحويل الاتحاد السوفييتى إلى اقتصاد السوق ، عن طريق خلق هيئة رئاسية قومية ذات سلطات مطلقة(٢٩) .

ويمكن التخفيف من حدة الانقسامات الاجتماعية الحادة القائمة على أسس طبقية أو قومية أو عرقية أو دينية عن طريق التنمية الاقتصادية الرأسمالية نفسها ، وهو ما يزيد من فرص ظهور اتفاق ديموقراطى عام بمضى الوقت . غير أنه ليس هناك ما يضمن أن تزول هذه الخلافات خلال نمو اقتصاد الدولة ، أو ألا تعود إلى الظهور فى صورة أشد عنفاً . فالتنمية الاقتصادية لم تضعف من الإحساس بالهوية القومية لدى الكنديين الفرنسيين فى كويبك ، بل إن خشيتهم من الذوبان فى الثقافة الإنجليزية المهيمنة قد زادت من رغبتهم فى الحفاظ على هذه الهوية المتميزة . والقول بأن

الديموقراطية أكثر فعالية فى المجتمعات التى ، يولد فيها الناس متساوين فى الحقوق ، كالولايات المتحدة ، يثير التساؤل حول كيفية وصول الأمم أصلاً إلى خلق مثل هذه المجتمعات . وبالتالى فإن الديموقراطية لا تصبح بالضرورة أكثر فعالية كلما ازداد المجتمع تعقيدًا وتنوعًا فى تكوينه . بل إنها لتفشل حين يتعدى التنوع حدًا معينًا .

أما الحجة الثانية المذكورة بين الحجج عاليه ، والقائلة بأن الديموقراطية تظهر فى النهاية كنتيجة ثانوية ، للصراع على السلطة بين مجموعات لا ديموقراطية من الصفوة اليسارية أو اليمينية ، فهى أيضًا لا تكفى لشرح السبب فى حتمية التطور العالمى صوب الديموقراطية الليبرالية . فالديموقراطية وفق هذه الحجة ليست هى النتيجة المفضلة لدى الجماعات المتصارعة على القيادة فى الدولة ، بل هى نوع من الهدنة بين أطراف متحاربة ، ويمكن أن يهدّدها تغير ميزان القوى تغيراً يسمح لجماعة أو صفوة معينة بالعودة إلى الظهور ظافرة . وبعبارة أخرى نقول إنه لو أن الديموقراطية قامت فى الاتحاد السوفييتى لمجرد أن شخصيات طموحة مثل جورباتشوف ويلتسين باتت فى حاجة إلى عصا ديماجوجية لضرب جهاز الحزب الرسمى ، فإن انتصار هذا أو ذاك سيطيح بالمكاسب الديموقراطية . كذلك فإن هذه الحجة تفترض أن الديموقراطية فى أمريكا اللاتينية ليست إلا حلاً وسطًا بين اليمين الديكتاتورى النزعة واليسار الديكتاتورى النزعة ، أو بين جماعات قوية يمينية لدى كل منها تصور عن المجتمع يفضله على غيره ويسعى إلى فرضه متى تحقق له الوصول إلى الحكم . وقد تكون هذه صورة دقيقة للمسار نحو الديموقراطية فى دول بعينها ، غير أنه مالم تكن الديموقراطية هى النظام المفضل على غيره عند فريق ما فلن تصبح مستقرة أبداً . ولا يصلح هذا التفسير أبدًا أساساً لتوقعنا أن يكون ثمة تطور عام فى هذا الاتجاه(٣٠) .

أما الحجة الأخيرة القائلة بأن تقدم التصنيع يخلق طبقة متوسطة متعلمة تميل بطبيعتها إلى تفضيل الحقوق الليبرالية والمشاركة الديموقراطية ، فهى حجة صحيحة إلى حد معين . صحيح أن التعليم هو على أقل تقدير من اللوازم المرغوب جدًا فيها للديموقراطية حتى وإن لم يكن شرطًا ضرورياً لها ، حيث إنه من الصعب أن نتخيل نجاح الديموقراطية فى مجتمع معظم أفراده من الأميين غير القادرين على الاستفادة من المعلومات المتوافرة عن الخيارات المفتوحة أمامهم . غير أنه من الخطأ القول بأن التعليم يؤدى بالضرورة إلى الإيمان بالمبادىء الديموقراطية . والواقع أن ارتفاع مستوى التعليم فى دول مثل الاتحاد السوفييتى والصين وكوريا الجنوبية وتايوان والبرازيل كان وثيق الارتباط بنشر المبادىء الديموقراطية . غير أن الأفكار الأثيرة فى الوقت الحاضر فى معاهد العلم قد تصادف ميلها الآن إلى الديموقراطية . ولذا فإنه ليس من المستغرب أن ترى طالبًا من تايوان قد حصل على بكالوريوس الهندسة من جامعة كاليفورنيا بلوس أنجيليس يعود إلى بلاده مؤمنًا بأن الديموقراطية الليبرالية تمثل أعلى صور التنظيم السياسى للدولة الحديثة . غير أن هذا يختلف تماماً عن القول بأن ثمة صلة ، حتمية ، بين تدريبه الهندسى الذى سيأتى بالخير للاقتصاد التايوانى وبين إيمانه الجديد بالديموقراطية الليبرالية . فالاعتقاد بأن التعليم يؤدى بالضرورة إلى القيم الديموقراطية يعكس قدرًا كبيراً من الغرور لدى المؤمن بالديموقراطية . ذلك أنه فى أزمنة أخرى لم تكن الأفكار

الديموقراطية فيها مقبولة على نطاق واسع ، كان الشباب الذى يدرس فى الغرب كثيراً ما يعود إلى بلاده مؤمناً بأن الشيوعية أو الفاشية هى نظام المستقبل للمجتمعات الحديثة . وتقوم معاهد التعليم العالى اليوم فى الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية بتلقين الشباب الأبعاد التاريخية والنسبية للفكر فى القرن العشرين ، لإعدادهم للمواطنة فى الديموقراطيات الليبرالية عن طريق غرس مشاعر التسامح إزاء وجهات النظر المخالفة . غير أنها تعلمهم أيضًا أنه ليس ثمة دليل قاطع على أن الديموقراطية الليبرالية أفضل من الأشكال الأخرى للحكم .

أما عن القول بأن غالبية المتعلمين من الطبقة المتوسطة فى أكثر الدول الصناعية تقدماً يفضلون الديموقراطية الليبرالية على الصور المختلفة للأنظمة الشمولية ، فيثير التساؤل حول سبب تفضيلهم هذا . والواضح أن تفضيل الديموقراطية لا يمليه منطق مسار التصنيع نفسه حيث إن هذا المسار يشير إلى حد ما إلى الاتجاه المضاد . فإن كان هدف الدولة هو النمو الاقتصادى قبل أى اعتبار آخر ، فإن التوليفة الأحرى بالنجاح ، ليست هى الديموقراطية الليبرالية ولا هى الاشتراكية بصورتها اللينينية أو الديموقراطية ، وإنما هى توليفة الاقتصاد الليبرالى والنظام السياسى الديكتاتورى التى أسماها بعض المراقبين بالدولة الديكتاتورية البيروقراطية ، والتى قد نسميها نحن بالديكتاتورية الآخذة بنظام السوق .

وثمة أدلة كثيرة على أن الديكتاتورية الآخذه بنظام السوق من أجل تحديث المجتمع تحقق نتائج اقتصادية أفضل مما تحققه الأنظمة الديموقراطية . وشواهد التاريخ توضح أن هذا الصنف من الأنظمة قد حقق أحيانا بعضاً من أعظم الإنجازات فى ميدان النمو الاقتصادى ، كألمانيا فى عهد الأباطرة ، واليابان فى عهد أسرة الميجى ، وروسيا فى ظل إدارة فيته وستوليبين ، ثم مؤخرًا البرازيل بعد استيلاء الجيش على السلطة عام ١٩٦٤ ، وشيلى فى ظل حكم بينوشيه ، وكذا بالطبع دول جنوب شرقى آسيا المصنعة حديثًا(٣١) . فمتوسط معدل التنمية السنوية فى ديموقراطيات دول العالم النامى فى السنوات ما بين عامى ١٩٦١ و ١٩٦٨ (بما فى ذلك الهند وسيلان والفلبين وشيلى وكوستاريكا ، بلغ ٢,١ فى المائة فقط ، فى حين وصل إلى ٥,٢ فى المائة فى مجموعة الأنظمة الديكتاتورية المحافظة فى أسبانيا وإيران وتايوان وكوريا الجنوبية وتايلاند وباكستان(٣٢) .

أما عن أسباب تفوق أداء الدولة الديكتاتورية الأخذة بنظام السوق على أداء الدولة الديموقراطية فى المضمار الاقتصادى ، فهى واضحة إلى حد كبير ونجدها مشروحة فى كتاب « الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية » للاقتصادى المعروف جوزيف شمبيتر . ففى حين نجد أن الناخبين فى الدول الديموقراطية قد يقرون مبادىء السوق الحرة فى صورتها المجردة ، نراهم يتخلون عنها بسهولة حين تتعرض مصالحهم الشخصية الاقتصادية قصيرة المدى للخطر . وبعبارة أخرى فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الثقة فى أن يكون اختيار الجمهور فى الدولة الديموقراطية اختيارًا اقتصاديًا منطقيًا ، أو فى ألا يستخدم الخاسرون اقتصاديًا سلطتهم السياسية من أجل حماية مراكزهم . فالأنظمة الديموقراطية التى تعكس مطالب جماعات المصالح المختلفة فى مجتمعاتها ، تميل فى مجموعها إلى زيادة الإنفاق على وسائل تحقيق الرفاهية ، ووضع عوائق فى طريق الانتاج بفرضها

ضرائب تُقارب بين الأجور ، وحماية الصناعات الفاشلة غير المتنافسة ، فينجم بالتالي عجز في الميزانية ومعدل للتضخم أكبر مما في غيرها من الأنظمة . فإن أردنا مثلاً واحدًا على هذا نجد أن الولايات المتحدة قد أنفقت خلال الثمانينيات أكثر من قيمة ما أنتجته ، فنتج عن ذلك عجز متزايد في الميزانية ، وإضرار باحتمالات النمو الاقتصادي في المستقبل ، وحدّ من الخيارات أمام الأجيال القادمة من أجل الحفاظ على المستوى الحالي المرتفع للاستهلاك . وبالرغم من انتشار القلق إزاء احتمال أن يلحق مثل هذا التبذير ضررًا في المدى البعيد في المجالين الاقتصادي والسياسي ، فإن النظام الديموقراطي الأمريكي كان عاجزًا عن مواجهة المشكلة مواجهة فعالة ، بالنظر إلى عجزه عن تصور توزيع عادل للعبء الناجم عن خفض الميزانية وزيادة الضرائب . وبالتالي يمكن القول بأن الديموقراطية في أمريكا لم تظهر درجة عالية من الكفاءة الاقتصادية في الحقبة الأخيرة .

وأما الأنظمة الديكتاتورية فأكبر قدرة من حيث المبدأ على انتهاج سياسات اقتصادية ليبرالية لا تعرقل النمو فيها أهداف إعادة توزيع الثروة أو الأعباء الاقتصادية . وهي غير مسؤولة أمام العاملين في الصناعات المتدهورة ، ولا مضطرة إلى إعانة قطاعات غير كفء لمجرد تمتع الأخيرة بنفوذ في الميدان السياسي . بل إن باستطاعة هذه الأنظمة أن تستخدم سلطة الدولة في تخفيض مستوى الاستهلاك لخدمة هدف النمو على المدى البعيد . وقد استطاعت حكومة كوريا الجنوبية خلال فترة النمو السريع في الستينيات أن تقمع المطالبات بزيادة الأجور عن طريق حظر الإضراب وحظر الحديث عن ضرورة زيادة استهلاك العمال وتحسين أحوالهم المعيشية . وفي مقابل ذلك نجد أنه بانتقال كوريا الجنوبية إلى الحكم الديموقراطي عام ١٩٨٧ ، أدى ذلك إلى انتشار الإضرابات بصورة رهيبة وعودة المطالبة برفع الأجور مما أضطر النظام الجديد المنتخب ديموقراطيًا إلى الرضوخ لها . وكانت النتيجة أن زادت تكاليف العمالة الكورية بشكل ملحوظ ، مع الحد من المنافسة . وقد كان بوسع الأنظمة الشيوعية بطبيعة الحال أن تحقق معدلات مرتفعة للغاية من المدخرات والاستثمارات بفضل قسوة استخفافها باحتياجات المستهلكين . غير أن نموها على المدى الطويل وقدرتها على التحديث شل منهما الافتقار إلى المنافسة . أما الأنظمة الديكتاتورية الآخذة بنظام السوق فتستفيد من الوضعين : فهي قادرة على فرض درجة عالية نسبيًا من النظام الاجتماعي على شعبها ، في حين تسمح بدرجة من الحرية كافية لتشجيع الابتكار ولتبني أحدث التكنولوجيات .

فإن ذهب البعض في معرض بيانه لعدم كفاءة الديموقراطية إلى أنها تستهتر أكثر مما ينبغي باعتبارات السوق لصالح إعادة التوزيع والمعدل الراهن للاستهلاك ، فإن البعض الآخر يذهب إلى أنها لا تستخف باعتبارات السوق بالدرجة الكافية . صحيح أن النظم الديكتاتورية الآخذة بنظام السوق هي من نواح عديدة أكثر استخدامًا لسلطة الدولة في سياساتها الاقتصادية من الديموقراطيات المتقدمة في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية ، غير أن هذه النزعة للاعتماد على سلطة الدولة تستهدف أساسا الإسراع بالتنمية الاقتصادية وليس إعادة التوزيع والعدالة الاجتماعية ، أو ما شابه ذلك من أهداف . وليس من الواضح ما إذا كان ما يسمى بالسياسات الصناعية القائلة بإعانة أو مساعدة قطاعات اقتصادية معينة على حساب قطاعات أخرى ، ستعرقل أو ستساعد اقتصادات

اليابان وغيرها من دول جنوب شرق آسيا فى المدى البعيد . غير أن تدخل الدولة فى السوق ، متى تم بصورة فعالة وظل ملتزمًا بالخطوط العريضة للسوق التنافسية ، بوسعه أن يحقق مستويات عالية جدًّا من النمو . فالمخططون فى تايوان فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات استطاعوا نقل موارد الاستثمار من الصناعات الخفيفة كصناعة النسيج إلى صناعات أكثر تقدمًا كالإليكترونيات وأشباه الموصلات ، بالرغم مما تسبب فيه ذلك من آلام كثيرة وبطالة واسعة فى القطاع الأول . وإنما نجحت السياسة الصناعية فى تايوان لمجرد أن الدولة استطاعت أن تحمى التكنوقراطيين المخططين لها من الضغوط السياسية ، فتمكنوا من تعزيز السوق ومن اتخاذ القرارات وفق معايير الكفاءة . وبعبارة أخرى ، نجحت هذه السياسة لأن تايوان لم تكن محكومة بنظام ديموقراطى . وليس من المحتمل أن تنجح السياسة الصناعية الأمريكية بهذا القدر فى تعزيز التنافس الاقتصادى ، لأن أمريكا أكثر ديموقراطية من تايوان أو دول جنوب شرق آسيا الأخرى ، ولأن مسار التخطيط فى أمريكا عرضة لأن يقع بسرعة فريسة لضغوط الكونجرس من أجل حماية صناعات لا تتمتع بالكفاءة ، أو لتشجيع صناعات تخدم مصالح خاصة .

ثمة علاقة أكيدة إذن بين التنمية الاقتصادية والديموقراطية الليبرالية يمكن ملاحظتها بمجرد إلقاء نظرة على أوضاع العالم . غير أن طبيعة هذه العلاقة هى أكثر تعقيدًا مما يبدو لأول وهلة ، ولا يمكن تفسيرها على ضوء النظريات التى عرضناها حتى الآن . ذلك أن منطق العلوم الطبيعية الحديثة ومسار التصنيع الذى تولده هذه العلوم ، لا يشيران إلى اتجاه واحد فى مجال السياسة ، مثلما هو الحال فى مجال الاقتصاد . قد تكون الديموقراطية الليبرالية مناسبة للنضج الصناعى ، وقد يفضلها مواطنو دول كثيرة من الدول المتقدمة الصناعية . غير أنه ليس ثمة رابطة حتمية بين الاثنين . فالآلية التى تحكم تاريخنا الغائى قد تؤدى إلى نظم ديكتاتورية بيروقراطية ، مثلما قد تؤدى أيضًا إلى نظم ليبرالية . فعلينا إذن أن نبحث عن تفسير آخر للأزمة الراهنة فى النظم الديكتاتورية وللثورة الديموقراطية التى تعم عالمنا اليوم .

- ١١ -

الإجابة عن السؤال السابق

وهو سؤال كانط : هل بالوسع كتابة تاريخ للعالم من وجهة نظر عالمية ؟ وإجابتنا الآن ، بصورة مؤقتة ، هى : نعم .

لقد زوّدتنا العلوم الطبيعية الحديثة بآلية أضفى ازدهارها المطرد على تاريخ الإنسانية عبر القرون الماضية غائية وتماسكا منطقيا . وقد باتت هذه الآلية عالمية فى عصرنا هذا الذى لم يعد بمقدورنا فيه أن نعتبر تجارب الإنسانية فى مجموعها هى تجارب أوروبا وأمريكا الشمالية . فبصرف النظر عن القبائل فى أدغال البرازيل وغينيا الجديدة الآخذة فى الاندثار سريعا ، لا نجد سلالة بشرية واحدة لم تتأثر بهذه الآلية ولم ترتبط بسائر سلالات البشر بفضل الصلات الاقتصادية العالمية التى يخلقها الاستهلاك الحديث . وإنها لنظرة عالمية لا إقليمية ضيقة تلك التى تدرك أن ثمة حضارة عالمية حقيقية قد بزغت خلال القرون القليلة الماضية ، محورها النمو الاقتصادى القائم على التكنولوجيا ، والعلاقات الاجتماعية الرأسمالية اللازمة لتحقيق هذا النمو والحفاظ عليه . أما المجتمعات التى سعت إلى مقاومة هذه الوحدة ، كاليابان فى عهد توكوجاوا أو الدولة العثمانية أو الاتحاد السوفييتى أو جمهورية الصين الشعبية أو بورما أو إيران ، فقد اضطرت إلى خوض معركة دفاعية لم تستمر لأكثر من جيل أو جيلين . فمن لم تهزمه منهم التكنولوجيا العسكرية المتفوقة ، اغراه بريق الثروة والعلوم الطبيعية الحديثة التى خلقت هذه الثروة . ومع أنه ليس بمقدور كل الدول أن تصبح مجتمعات استهلاكية فى المستقبل القريب ، إلا أننا لا نكاد نجد مجتمعا واحدا فى عالمنا الآن لا يتطلع صوب هذه الغاية .

فإن أخذنا فى الاعتبار قوة العلوم الطبيعية الحديثة ، بات من الصعب الدفاع عن فكرة الدورات التاريخية . وليس معنى هذا أن التاريخ لا يعيد نفسه . فقراء ثيوسيديدس يمكنهم ملاحظة الشبه بين تنافس أثينا واسبرطة وبين صراع الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتى . كذلك فإن أولئك الذين درسوا تكرار قيام وسقوط دول كبيرة معينة فى الماضى ، وقارنوها بقيام وسقوط الدول الكبيرة فى التاريخ المعاصر ، ليسوا مخطئين فى إشارتهم لأوجه الشبه . غير أن تكرار ظهور أنماط تاريخية معينة طويلة الأمد لا يتنافى مع وجود تاريخ ديالكتيكى غائى ، ما دمنا نقدر وجود الذاكرة والحركة بين فترات تكرر هذه الأنماط . إن الديمقراطية الأثينية مختلفة عن الديمقراطية الحديثة . وليس ثمة دولة معاصرة شبيهة بإسبرطة ، رغم توافر أوجه شبه معينة بين

إسبرطة والاتحاد السوفييتى فى ظل حكم ستالين . والواقع أن تاريخا دوريا حقيقيا كذلك الذى تصوره أفلاطون أو أرسطو يستلزم حدوث كارثة عالمية هائلة تمحو كل الذكريات عن الأزمنة السابقة . وإنه لمن الصعب حتى فى عصر الأسلحة النووية وارتفاع حرارة الكون أن نتصور كارثة قادرة على استئصال فكرة العلوم الطبيعية الحديثة . وما لم نسدّد حربة إلى قلب هذا الوحش فإنه سيعود إلى الحياة مرة أخرى فى ظرف أجيال قليلة بكل ما يصاحبه من آثار اجتماعية واقتصادية وسياسية . ذلك أن أى عودة أساسية عن هذا الطريق ستعنى انقطاع الصلة بالعلوم الطبيعية الحديثة والعالم الاقتصادى الذى خلقته . غير أنه من غير المحتمل أن يختار أى مجتمع معاصر أن يفعل ذلك ، كما أن التنافس العسكرى على أى حال سيجعل من المحتم أن تختار كافة المجتمعات الانتساب إلى هذا العالم .

لقد اتضح فى أواخر القرن العشرين أن نظامى هتلر وستالين إنما كانا طريقين فرعيين للتاريخ لم يوصلا إلى شىء ، ولم يكونا بديلين حقيقيين للتنظيم الاجتماعى البشرى . وفى حين جاوزت التضحيات البشرية فى عهدهما كل الحدود ، فإن نظاميهما الشموليين فى صورتيهما المجردتين اندثرا تماما خلال جيل واحد ، إذ اختفت الهتلرية عام ١٩٤٥ ، والستالينية عام ١٩٥٦ . وقد حاولت دول كثيرة أخرى إقامة صورة من صور الشمولية ، كالثورة الصينية عام ١٩٤٩ ، ونظام الخمير الحمر الإجرامى فى كمبوديا فى منتصف السبعينيات ، وعدد لا حصر له من الديكتاتوريات الصغيرة القبيحة الممتدة من كوريا الشمالية واليمن الجنوبى وإثيوبيا وكوبا وأفغانستان من جانب اليسار ، إلى إيران والعراق وسوريا من جانب اليمين(١) . غير أن السمة المشتركة لكل هذه النظم الشمولية الجديدة ، هى أنها قامت فى أقطار فقيرة متخلفة نسبيا من أقطار العالم الثالث(٢) . وقد كان الفشل المطرد الذى صادفته الشيوعية فى سعيها فى التغلغل إلى العالم النامى ، مع انتشارها فى دول هى على وشك الدخول فى المراحل الأولى من التصنيع ، موحياً بأن « إغراء الشمولية » هو كما وصفه والت روستو « مرض المرحلة الانتقالية » ، أو هو حالة مرضية ناجمة عن احتياجات سياسية واجتماعية خاصة فى دول تمر بمرحلة معينة من التطور الاجتماعى الاقتصادى(٣) .

ولكن ، ماذا إذن عن الفاشية وهى التى ظهرت فى بلد متقدم جدًّا ؟ كيف يمكن وصف الاشتراكية القومية الألمانية بأنها « مرحلة تاريخية » وليست من اختراع الحداثة ذاتها ؟ وإن كان الجيل الذى عاصر أحداث الثلاثينيات قد أفاق من حالة الرضا عن النفس حين دوّى انفجار الكراهية التى قيل إن تقدم الحضارة سوف يستأصلها ، فمن ذا الذى يستطيع أن يضمن ألا نفاجأ بانفجار جديد من مصدر آخر لا ندركه حتى الآن ؟

الإجابة بطبيعة الحال هى أنه ليس ثمة ما يضمن ذلك ، ولا بوسعنا أن نطمئن الأجيال القادمة على أنه لن يظهر هتلر آخر أو بول بوت آخر ؟ فإن زعم اليوم مفكر هيجلى أن هتلر كان « ضروريًا » لتحقيق الديموقراطية فى ألمانيا بعد عام ١٩٤٥ ، فلن يصادف زعمه غير السخرية . ومع ذلك فإن التاريخ العالمى ليس بحاجة إلى تبرير كل نظام مستبد وكل حرب حتى يوضح نمطًا أكبر ذا معنى وهدف فى التطور الإنسانى . ولن يقلل من قوة مسار التطور وانتظامه على المدى

الطويل اعترافنا باحتمال انقطاعه لمدد طويلة ودون تفسير ظاهر ، بالضبط كما أن الاندثار المفاجيء للديناصور لا يزعزع من صحة النظرية البيولوجية الخاصة بالتطور .

لا يكفي مجرد الإشارة إلى المحرقة ، لنتوقع أن ينتهي بعدها الحديث عن مسألة التقدم أو العقلانية في تاريخ البشر ، دون أن يدفعنا الهلع الناجم عن هذا الحدث إلى التمهل والتأمل . وهناك عزوف عن مناقشة الأسباب التاريخية للمحرقة مناقشة منطقية ، كعزوف المعارضين للتجارب النووية عن مناقشة الردع أو الاستخدام الاستراتيجي للأسلحة النووية . ففي الحالتين نلمس قلقاً خفيًا من أن يؤدي المنطق إلى تبرير المجازر الجماعية . ومن الشائع بين الكتّاب الذين يرون في محرقة اليهود الحدث الأعظم في تاريخ الحداثة القول بأن هذه المحرقة حدث تاريخي فريد في وحشيته ، وأنها في نفس الوقت مظهر للشر الذي يختفي وراء السطح في كافة مجتمعات العالم . غير أن الزعمين متناقضان . فلو أنها حدث تاريخي فريد في وحشيته ولم يحدث له مثيل من قبل ، فلابد من أن لها أسبابًا فريدة لا نتوقع أن نراها تتكرر بسهولة في بلدان أخرى في عصور مختلفة(٤) . وعلى هذا فإنه لا يمكن اعتبارها مظهرًا حتميًا للحداثة . ومن جانب آخر ، إن كانت مظهرًا للشر القائم في كافة مجتمعات العالم ، فهي إذن مجرد صورة متطرفة لظاهرة رهيبة وشائعة جدًا في نفس الوقت وهي التطرف في المشاعر القومية الذي يمكن أن يبطيء من سرعة قاطرة التاريخ دون أن يؤدي إلى انقلابها .

أما عني فإنني أميل إلى الاعتقاد بأن تلك المحرقة كانت حدثًا تاريخيًا فريدًا في وحشيته ، وكانت في نفس الوقت نتيجة ظروف تاريخية فريدة ظهرت في ألمانيا خلال العشرينيات والثلاثينيات . هذه الظروف ليست كامنة في معظم الدول المتقدمة ، ليس هذا فحسب ، بل إنه من الصعب جدًا (وإن لم يكن من المستحيل) أن تتكرر في مجتمعات أخرى في المستقبل . فالكثير من هذه الظروف (مثل الهزيمة في حرب طويلة ضروس ، والكساد الاقتصادي) ، هي ظروف معروفة وبالوسع تكررها في بلدان أخرى . غير أن هناك ظروفًا أخرى نجدها وثيقة الصلة بالتقاليد الفكرية والثقافية الخاصة بألمانيا في ذلك الوقت (كعدائها للمادية ، وتأكيدها لضرورة الجهاد والتضحية) ، وهو ما ميّز ألمانيا عن فرنسا وانجلترا الليبراليتين . هذه التقاليد التي لا يمكن وصفها بأنها « حديثة » قد شدّ من أزرها الاضطرابات الاجتماعية الخطيرة التي نجمت عن التصنيع السريع في ألمانيا وقت الأباطرة ، قبل وبعد الحرب الفرنسية البروسية . وبوسعنا أن نفهم النازية باعتبارها صورة (وإن كانت متطرفة) لمرض المرحلة الانتقالية ، أو باعتبارها أثراً جانبيًا لعملية التحديث ، وليس بالضرورة أحد مكوّنات الحداثة ذاتها(٥) . ولا يعني هذا أن ظاهرة كالنازية يستحيل الآن ظهورها من جديد ، حيث إننا تجاوزنا هذه المرحلة في تقدمنا الاجتماعي . أما ما نعنيه فهو أن الفاشية حالة مرضية ومتطرفة لا يمكن أن نحكم في ضوئها على الحداثة في مجموعها .

إن القول بأن الستالينية أو النازية مرض من أمراض التنمية الاجتماعية ، لا يعمينا عن فظائعها ولا يقلل من تعاطفنا مع ضحاياها . وعلى حد قول جان فرانسوا ريفيل فإن انتصار الديموقراطية

الليبرالية فى بعض الأقطار خلال الثمانينيات لا تفيد منه غالبية البشر التى عانت من أهوال الديكتاتوريات خلال المائة سنة الماضية[٦] .

ومن ناحية أخرى ، فإن ضياع حياة هذه الغالبية وما عانته من آلام لا ينبغى أن يجعلانا نحجم عن التساؤل عما إذا كان فى التاريخ نمط منطقى . وقد شاع بين الناس توقع أن يؤدى التاريخ العالمى ، إن وجد ، وظيفة اللاهوت الفلسفى ولكن فى صورة علمانية ، فيبرر كل ما هو كائن على ضوء الغاية النهائية للتاريخ . غير أن هذا التوقع غير منطقى حيث إنه يمثل تجريدًا يغفل تفاصيل التاريخ ، ويتجاهل طبيعة نسيجه ، وغالبا ما ينتهى بتجاهل شعوب وحقب بأسرها تشكل معاً عصر ما قبل التاريخ . فأى تاريخ عالمى سنكتبه لن يوفر تفسيرًا معقولاً لأحداث كثيرة هى أحداث حقيقية فى نظر من يخبرونها . وما التاريخ العالمى إلا أداة ذهنية ، ليس بوسعها أن تحل مكان الله بافتداء كل ضحية من ضحايا التاريخ .

كذلك فإنه ليس بوسع الانقطاع المتكرر فى التطور التاريخى مع كل أهواله (كما فى حالة محرقة اليهود) أن يلغى حقيقة أن الحداثة هى كلٌ متناسق بالغ القوة . ولا يقلل وجود حالات الانقطاع من شأن مظاهر الشبه الكبيرة فى خبرات الشعوب التى تمر بمرحلة التحديث . ذلك أنه ما من أحد يستطيع أن ينكر أن الحياة فى القرن العشرين مختلفة فى أساسها عن الحياة فى كافة العصور السابقة ، وأن القليلين فقط من أولئك الذين يعيشون عيشة رغدة فى ظل الديموقراطيات المتقدمة والذين يسخرون من فكرة التقدم التاريخى سيقبلون العيش فى دولة متخلفة من دول العالم الثالث تمثل حقبة مبكرة من تاريخ البشرية . فبوسع المرء إذن أن يقول إن الحداثة خلقت مجالاً جديدًا للشرور الإنسانية ، وبوسعه أن يشك فى حقيقة التقدم الأخلاقى للبشر ، غير أنه قد يظل مع ذلك مؤمنًا بغائية المسار التاريخى ومنطقيته .

- ١٢ -

لا ديموقراطية بدون ديموقراطيين

بات واضحا الآن أن الآلية التى بسطنا قواعدها هى فى جوهرها تفسير اقتصادى للتاريخ . والواقع أن « منطق العلوم الطبيعية الحديثة » لا يملك قوة فى حدّ ذاته مستقلة عن البشر الذين يريدون استخدام العلوم لتذليل الطبيعة من أجل إشباع احتياجاتهم ، أو تأمين أنفسهم من أخطارها . أما العلوم فى حد ذاتها (سواء فى صورة الإنتاج الآلى ، أو التنظيم المنطقى للعمالة) فلا تخلق غير الإمكانات التكنولوجية التى تحددها القوانين الأساسية للطبيعة . فالرغبة الإنسانية هى التى تدفع البشر إلى استغلال هذه الإمكانات . ولا نعنى بهذه الرغبة ، الرغبة فى إشباع مجموعة محدودة من الاحتياجات « الطبيعية » ، وإنما نعنى بها تلك الرغبة شديدة المرونة ذات الاحتمالات المتزايدة دومًا .

وبعبارة أخرى فإن هذه الآلية هى ضرب من التفسير الماركسى للتاريخ يؤدى فى النهاية إلى نتيجة غير ماركسية . فرغبة الإنسان فى الانتاج والاستهلاك هى التى تدفعه إلى الهجرة من الريف إلى المدينة ، وإلى العمل فى المصانع الكبيرة أو الإدارات البيروقراطية الكبيرة دون العمل فى الريف ، وإلى أن يبيع طاقاته لمن يعرض الأجر الأعلى دون الاستمرار فى صنعة آبائه ، وإلى نيل حظ من التعليم والإذعان لمواعيد العمل .

غير أن نمط المجتمع الذى يسمح للناس بإنتاج واستهلاك أكبر قدر من السلع على أساس من المساواة الكاملة ، ليس بالنمط الشيوعى كما قال ماركس ، وإنما هو النمط الرأسمالى . وقد وصف ماركس فى المجلد الثالث من « رأس المال » ملكوت الحرية الذى سيظهر فى ظل الشيوعية قائلا :

« لا يبدأ ملكوت الحرية فى الظهور إلا باختفاء العمل الذى تمليه الضرورة والاعتبارات الدنيوية . فهو إذن ، وبطبيعة الأشياء ، خارج نطاق الانتاج المادى الفعلى . وكما أنه على الهمجى أن يغالب الطبيعة من أجل إشباع احتياجاته والبقاء على قيد الحياة والتناسل ، فكذا على الإنسان المتحضر أن يفعل كل هذا فى كافة التشكيلات الاجتماعية وفى ظل كل صور الانتاج الممكنة . وبتطور الإنسان يتسع مجال الضرورة المادية نتيجة احتياجاته . غير أن قوى الانتاج التى تشبع هذه الاحتياجات تتزايد هى الأخرى وفى نفس الوقت . ولا يمكن للحرية فى هذا المجال إلا أن تقوم على التفاعل مع الطبيعة ، بحيث يتحكم الإنسان فيها بدلاً من أن يذعن لها إذعانه لقوى الطبيعة

العمياء ، على أن يتحقق ذلك بأقل جهد ممكن وفى ظل أنسب الظروف للطبيعة البشرية وأجدرها بها . ومع ذلك ، فإن الأمر لن يتعدى مجال الضرورة . أما خارجه ، فتبدأ تنمية الطاقة البشرية التى هى غاية فى حد ذاتها ، وهى ملكوت الحرية الحقيقى الذى لا يمكن مع ذلك أن يزدهر إلا باتخاذه مجال الضرورة أساساً له . والشرط الرئيسى لهذا هو تقصير ساعات العمل »[١] .

والواقع أن ملكوت الحرية الماركسى هو فى خفض ساعات العمل اليومى إلى أربع ساعات ، أى أن يزيد الانتاج فى المجتمع زيادة تجعل عمل الإنسان فى الصباح قادرًا على إشباع كل احتياجاته الطبيعية واحتياجات عائلته ، وتبقى للإنسان فى العصر والمساء حرية أن يكون صيادًا ، أو شاعرًا ، أو ناقدًا ، أو ما شاء . وقد تمكنت مجتمعات شيوعية كالاتحاد السوفييتى وجمهورية ألمانيا الديموقراطية السابقة ، بوجه من الوجوه من تحقيق ملكوت الحرية هذا ، حيث كان قليلون هم الذين يبذلون جهدًا أمينًا فى عملهم اليومى تزيد مدته على أربع ساعات . غير أنهم لم يقضوا بقية ساعات يومهم إلا نادرًا فى كتابة الأشعار والنقد ، حيث إن مثل هذا النشاط كان كفيلاً بأن يؤدى بهم إلى السجن . بل كانوا يقضون ساعات فراغهم ينتظرون فى طوابير ، أو يشربون الخمر ، أو يتآمرون من أجل ضمان قضاء عطلة فى مصحة مكتظة بالرواد على شاطىء ملوث . غير أنه إذا كانت « مدة العمل الضرورية » اللازمة لإشباع الاحتياجات المادية الأساسية هى أربع ساعات فى المتوسط بالنسبة لعمال المجتمعات الاشتراكية ، فهى ساعة أو ساعتان بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية التى لا تدخل حصيلة الساعات الست أو السبع من « فائض العمل » التى تكمل اليوم فى جيوب الرأسماليين ، وإنما فى جيوب العمال فتسمح لهم بشراء سيارات وغسالات ومعدات شواء اللحم وخيام الرحلات . وسواء كان هذا هو ملكوت الحرية أم لا ، فلا شك فى أن العامل الأمريكى قد قطع شوطاً أبعد مما قطعه زميله السوفييتى فى سبيل التحرر من « مجال الضرورة » .

صحيح أن الإحصاءات الخاصة بإنتاجية العامل الواحد لا علاقة حتمية بينها وبين السعادة . وكما ذهب ماركس فإن الاحتياجات المادية تزداد مع زيادة الإنتاجية ، مما يجعل من الضرورى أن نتساءل عن نمط المجتمع الذى يوازن على نحو أفضل من غيره بين القدرات الانتاجية وبين الاحتياجات ، وذلك من أجل معرفة أى المجتمعات يجعل عماله أكثر رضا بحالهم . ومن المفارقات أن نجد المجتمعات الشيوعية وقد اتسع فيها أفق الاحتياجات شأنه فى المجتمعات الاستهلاكية الغربية دون تحقيق الوسائل الكفيلة بإشباعها . وقد اعتدنا أن نسمع إريك هونيكر يقول إن مستوى المعيشة فى الجمهورية الألمانية الديموقراطية « أعلى بكثير مما كان عليه أيام القيصر » ، بل وأعلى منه فى معظم مجتمعات التاريخ الإنسانى ، وحقق إشباعًا لاحتياجات الإنسان « الطبيعية » هو أضعاف الإشباع فى الماضى . غير أن هذا القول لا طائل وراءه . فشعب ألمانيا الشرقية لم يكن يقارن نفسه بشعب ألمانيا وقت القيصر ، بل بشعب ألمانيا الغربية المعاصرة ، فإذا هو يجد مجتمعه دونه .

فإن كان الإنسان فى جوهره حيواناً اقتصاديًا تتحكم فيه الرغبة والعقل ، فإن المسار الجدلى للتطور التاريخى هو مسار متماثل بدرجة كبيرة بالنسبة لمختلف المجتمعات والثقافات البشرية . وهذه هى النتيجة التى توصلت إليها « نظرية التحديث » التى استعارت من الماركسية تلك النظرة

الاقتصادية إلى القوى المتحكمة فى عملية التحول التاريخى . وقد بدت نظرية التحديث عام ١٩٩٠ أكثر جاذبية مما كانت عليه قبل خمسة عشر عامًا أو عشرين حين هاجمتها الدوائر الأكاديمية هجوماً عنيفًا . فمعظم الدول التى نجحت فى تحقيق تنمية اقتصادية عالية الدرجة ، غدت الآن متماثلة وتزداد أوجه الشبه فيما بينها . ورغم توفر أساليب متنوعة يمكن أن تتبناها الدول للوصول إلى نهاية التاريخ ، فليس ثمة ما هو أنجح فى مجال الحداثة من الأسلوب الديموقراطى الليبرالى الرأسمالى(٢) . وهو اتجاه تتبناه الآن الدول الآخذة بالتحديث من أسبانيا والبرتغال إلى الاتحاد السوفييتى والصين ، إلى تايوان وكوريا الجنوبية .

بيد أن نظرية التحديث ـ كسائر النظريات الاقتصادية فى مجال التاريخ ـ غير كافية تمامًا . فهى صحيحة بقدر ما يكون الإنسان كائنًا اقتصاديًا تتحكم فيه مقتضيات النمو الاقتصادى والمنطق الصناعى . وتكمن قوتها التى لا يمكن إنكارها فى حقيقة أن البشر ـ خاصة فى حال تجمعهم ـ يتصرفون بالفعل خلال الشطر الأكبر من حياتهم بتأثير مثل هذه البواعث . غير أن ثمة مظاهر أخرى للبواعث البشرية لا صلة لها بالاقتصاد . وهنا نجد جذور فترات الانقطاع فى التاريخ ، وأغلب الحروب بين البشر ، والانفجار الفجائى للعواطف الدينية أو القومية أو الأيديولوجية التى تأتى بأمثال هتلر والخمينى . ومن اللازم أن يكون أى تاريخ عالمى حقيقى قادرًا على تفسير الانقطاعات والاتجاهات غير المتوقعة إلى جانب تفسيره لاتجاهات التطور العريضة والمتراكمة .

ويتضح من المناقشة السالفة أنه ليس بوسعنا تفسير ظاهرة الديموقراطية تفسيرًا مقنعًا لو أننا اقتصرنا على الجانب الاقتصادى وحده . فالتفسير الاقتصادى للتاريخ يقودنا إلى أبواب أرض الديموقراطية الليبرالية الموعودة دون أن نجتازها . فقد تؤدى عملية التحديث الاقتصادى إلى تغييرات اجتماعية واسعة النطاق ، كتحويل المجتمعات القبلية والزراعية إلى مجتمعات حضرية متعلمة من الطبقة الوسطى ، فتخلق بذلك الظروف المادية اللازمة للديموقراطية . غير أن هذه العملية لا تفسر الديموقراطية ذاتها . ذلك أننا لو ألقينا نظرة أعمق على هذا المسار ، لوجدنا أن الديموقراطية لا يختارها الناس ـ فى أغلب الأحيان ـ لأسباب اقتصادية . فأولى الثورات الديموقراطية الكبرى ـ وهما الثورتان الأمريكية والفرنسية ـ قامتا وقت بزوغ فجر الثورة الصناعية فى انجلترا ، وقبل تحديث الاقتصاد فى الولايات المتحدة أو فرنسا . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون احتضانهما لمبادىء حقوق الإنسان متأثرًا بعملية التصنيع . ربما كان الآباء المؤسسون الأمريكيون قد أغضبتهم محاولات التاج البريطانى فرض الضرائب عليهم دون تمثيلهم فى البرلمان . غير أن قرارهم إعلان الاستقلال ومحاربة بريطانيا من أجل إقامة نظام ديموقراطى جديد لا يمكن تفسيره بأنه كان يسعى إلى كفاءة اقتصادية . لقد كان اختيار الرخاء دون الحرية اختياراً معروفاً فى ذلك الوقت كما صار معروفًا فى تاريخ الحقب التالية ، وهو ما تبناه أصحاب المزارع المحافظون الذين عارضوا إعلان الاستقلال فى الولايات المتحدة ، وكذا دعاة التحديث الديكتاتوريون فى ألمانيا واليابان فى القرن التاسع عشر ، ومعاصرون من أمثال دينج هسياو بنج الذى عرض على بلاده الليبرالية الاقتصادية والتحديث فى ظل وصاية مستمرة للحزب الشيوعى الديكتاتورى ، ولى كوان يو فى سنغافورة الذى ذهب إلى أن الديموقراطية ستكون عقبة فى سبيل النجاح الاقتصادى الباهر

فى سنغافورة . غير أن الناس فى كافة العصور كانوا يتصرفون على نحو غير اقتصادى ، حين كانوا يخاطرون بحياتهم ومصدر رزقهم فى جهادهم من أجل الحقوق الديموقراطية . ذلك أنه ليس ثمة ديموقراطية بدون ديموقراطيين ، أى بدون إنسان ديموقراطى يرغب فى الديموقراطية ويكيفها فى الوقت الذى تكيّفه الديموقراطية فيه .

كذلك فإنه لا يمكن لأى تاريخ عالمي يكتب على ضوء الازدهار المطرد للعلوم الطبيعية الحديثة ، أن يفسر غير القرون الأربعة الأخيرة من تاريخ الإنسانية ، بدءًا باكتشاف المنهاج العلمى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر . غير أنه لا المنهاج العلمى ولا تحرير الرغبة الانسانية التى حفزت الجهود من أجل تذليل الطبيعة وتطويعها لأغراض الإنسان ، يرجع الفضل فيهما إلى كتابات ديكارت أو بيكون . فعلى التاريخ العالمى الكامل حتى لو اتخذ من العلوم الطبيعية الحديثة أساسًا له ، أن يبسط جذور العلم قبل العصر الحديث ، وجذور الرغبة الكامنة وراء رغبة الإنسان الاقتصادى .

وتوحى هذه الاعتبارات بأننا لم نقطع بعد شوطًا كبيرًا فى محاولتنا فهم أساس الثورة الليبرالية الراهنة التى تعم العالم ، أو أساس أى تاريخ عالمى يشكل خلفية هذه الثورة . إن العالم الاقتصادى الحديث هو بناء ضخم مهيب يملك الشطر الأعظم من حياتنا فى قبضته الحديدية . غير أن المسار الذى اتخذه ليس متاخمًا لمسار التاريخ نفسه ، ولا هو بالكافى لإعلامنا بما إذا كنا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ . وأفضل لنا أن نعتمد فى هذا المجال ، لا على ماركس وتراث علم الاجتماع الذى تمخض عن نظرته الاقتصادية للتاريخ ، وإنما على سلفه « المثالى » هيجل الذى كان أول فيلسوف يستجيب لتحدّى كانط فيكتب تاريخاً عالميا . ذلك أن فهم هيجل لآلية المسار التاريخى هو أعمق بكثير من فهم ماركس أو فهم أى من علماء الاجتماع المعاصرين . وقد ذهب هيجل إلى أن المحرك الرئيسى لتاريخ البشر ليس هو العلوم الطبيعية الحديثة أو النمو المطرد فى الرغبات الذى يدفع بهذه العلوم إلى الأمام ، وإنما هو حافز غير اقتصادى بالمرة ، أسماه بالسعى من أجل نيل الاعتراف والتقدير . والتاريخ العالمى الذى كتبه هيجل يعتبر مكملاً للآلية التى شرحناها ، غير أنه يمكننا أيضًا من أن نفهم الإنسان بمعنى أوسع : أن نفهم « الإنسان من حيث هو إنسان » ، ويتيح لنا أن نفهم الانقطاعات ، والحروب ، والانفجارات المفاجئة للاعقلانية خلال المجرى الهادىء للنمو الاقتصادى ، التى ميزت التاريخ البشرى .

والعودة إلى هيجل لازمة أيضًا لأنها توفر الإطار لفهم ما إذا كان بوسع مسار التاريخ الإنسانى أن يستمر إلى الأبد ، أم أننا قد وصلنا فى حقيقة الأمر إلى نهاية التاريخ . ولتكن نقطة البداية فى تحليلنا هذا قبول الأطروحة الهيجلية الماركسية القائلة بأن مسار التاريخ كان مسارًا دياليكتيكيًا ، أو مسارًا من التناقضات ، مؤجلين التعرض لمسألة ما إذا كان للدياليكتيكية أساس مثالى أو مادى . ذلك أن شكلاً معيناً من أشكال التنظيم السياسى الاجتماعى يظهر فى بقعة ما من الأرض ، لكنه يحوى تناقضًا داخليًا يؤدى مع الوقت إلى زعزعة التنظيم وإقامة تنظيم آخر مكانه مختلف عنه وأكثر نجاحًا منه . ويمكن عرض مشكلة نهاية التاريخ على النحو التالى : هل ثمة أية « تناقضات »

فى النظام الاجتماعى الديموقراطى الليبرالى المعاصر يمكننا أن نتوقع معها استمرار المسار التاريخى حتى يسفر عن نظام جديد أرقى منه ؟ بوسعنا أن نلمح « تناقضًا » متى رأينا مصدراً للسخط الاجتماعى هو من القوة بحيث يمكن أن يتسبب فى انهيار المجتمعات الديموقراطية الليبرالية ، أو انهيار « النظام » إن شئنا استخدام لغة الستينيات . فليس كافيًا أن نشير إلى « مشكلات » فى الديموقراطيات الليبرالية المعاصرة ، حتى لو كانت مشكلات هامة مثل العجز فى الميزانية ، أو التضخم ، أو الجريمة ، أو المخدرات . فالمشكلة لا تتحول إلى تناقض إلا إذا كانت من الخطورة بحيث لا يمكن حلها فى إطار النظام القائم ، وبحيث تزعزع من شرعية النظام نفسه فينهار النظام تحت وطأتها . وعلى سبيل المثال ، نرى أن فقر البروليتاريا المطرد فى المجتمعات الرأسمالية لم يكن فى نظر ماركس مجرد « مشكلة » ، بل كان « تناقضًا » حيث إنه يؤدى إلى وضع ثورى يعصف ببناء المجتمع الرأسمالى كله ويحل محله بناء آخر . وعلى العكس من ذلك ، يمكننا أن نذهب إلى أن التاريخ قد وصل إلى نهايته إن كان شكل التنظيم الاجتماعى والسياسى الراهن مرضيًا تمامًا للبشر بخصائصهم الجوهرية .

ولكن كيف يمكننا أن نعرف إن كان ثمة متناقضات باقية فى نظامنا الراهن ؟ بوسعنا النظر إلى هذه المشكلة على نحوين ، الأول : أن نراقب المسار الفعلى للتطور التاريخى حتى نرى ما إذا كان هناك نمط ملموس للتاريخ يوضح تفوق شكل معين من المجتمع على الأشكال الأخرى . فكما أن الاقتصادى فى يومنا هذا لا يحاول تعريف فائدة السلعة أو قيمتها فى حد ذاتها ، وإنما يقبل تقييم السوق لها فى صورة « السعر » ، فعلينا أن نقبل حكم السوق على تاريخ العالم . يمكننا أن ننظر إلى التاريخ الإنسانى باعتباره حوارًا أو تنافسًا بين أنظمة أو أشكال مختلفة للتنظيم الاجتماعى . فالمجتمعات « يفنّد » كل منها الآخر فى هذا الحوار حتى ينتصر واحد منها على الجميع ببقائه مدة أطول . وقد يتحقق ذلك النصر فى بعض الحالات عن طريق الفتوحات الحربية ، وفى حالات أخرى بفضل تفوق نظامه الاقتصادى ، وأحيانًا بفضل القدر الأوفى من الانسجام السياسى الداخلى[٣] . فإن تطورت المجتمعات البشرية عبر القرون صوب شكل مفرد من أشكال التنظيم السياسى الاجتماعى (كالديموقراطية الليبرالية) ، ولم تكن هناك بدائل صالحة أخرى للديموقراطية الليبرالية ، ولم تعبر الشعوب التى تعيش فى ظل الديموقراطيات الليبرالية عن سخط قوى على حياتها ، يمكننا إذن القول بأن الحوار قد وصل إلى خاتمة حاسمة ، وسيكون على الفيلسوف التاريخى أن يقبل مزاعم الديموقراطية الليبرالية بأنها الأفضل والغاية النهائية . وبعبارة أخرى فإن تاريخ العالم هو الفيصل فى مضمار الحق[٤] .

ولا يعنى هذا أن أصحاب هذا الاتجاه يعبدون القوة والنجاح على أساس شعار أن القوة تصنع الحق . إذ ليس علينا أن نقر استبداد أى طاغية أو فاتح حربى يظهر على مسرح التاريخ لحظة ثم يمضى ، وإنما علينا أن نقر النظام الذى يحتفظ بحيويته طوال مسار تاريخ العالم كله ، حيث إن هذا يعنى قدرته على حل مشكلة رضا البشر التى كانت قائمة فى التاريخ الإنسانى منذ البداية ، وقدرته على البقاء وعلى مسايرة بيئة الإنسان المتغيرة [٥] .

مثل هذا النهج القائم على « النزعة التاريخية » ، مهما كانت وجاهته ، يعانى من المشكلة التالية : كيف يمكننا أن نعرف أن الغياب الظاهرى للتناقضات فى النظام الاجتماعى الذى يبدو ظافراً (وهو هنا الديموقراطية الليبرالية) ليس وهما سيتبدد حين يكشف مضى الوقت عن تناقضات جديدة تتطلب طوراً آخر من أطوار التطور التاريخى الإنسانى ؟ ذلك أنه بدون مفهوم أساسى عن الطبيعة البشرية يرتب أسبقية الخصائص البشرية الجوهرية وغير الجوهرية ، سيغدو من المستحيل أن نعرف ما إذا كان السلام الاجتماعى الظاهر يمثل إشباعاً حقيقيًا لرغبات البشر ، أم هو ناجم عن كفاءة أجهزة الأمن ، أم هو الهدوء الذى يسبق العاصفة . وعلينا أن نتذكر أن أوروبا كانت عشية الثورة الفرنسية تبدو فى أعين الكثيرين من المراقبين وكأنما هى تتمتع بنظام اجتماعى ناجح يرضى الناس عنه ، شأن إيران فى السبعينيات من هذا القرن ، أو دول أوروبا الشرقية فى الثمانينيات . وثمة مثل آخر : فبعض أنصار حرية المرأة المعاصرين يؤكدون أن معظم تاريخ العصور السالفة هو تاريخ الصراعات بين المجتمعات « الأبوية » ، فى حين أن المجتمعات « الأموية » تتمتع بقدر أكبر من الاتفاق بين الناس ، وتميل إلى السلام دون الحرب ، وتشكّل بديلاً أصلح من المجتمعات الأبوية . غير أن هذا الزعم لا يمكن إثباته فى ضوء واقع تجريبى ، بالنظر إلى أنه ليس ثمة أمثلة لمجتمعات أموية باقية(٦) . ومع ذلك فإنه من الجائز أن تقوم مثل هذه المجتمعات فى المستقبل إن صح مفهوم أنصار حرية المرأة عن احتمالات تحررها . فإن كان ذلك كذلك ، فالواضح أننا لم نصل بعد إلى نهاية التاريخ .

أما الاتجاه البديل لتحديد ما إذا كنا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ فيمكن تسميته النهج « الذى يتجاوز التاريخ » ، أو النهج الذى يتخذ مفهوم الطبيعة أساسا له . ومعنى ذلك أن نحكم على كفاءة الديموقراطيات الليبرالية الراهنة من منطلق مفهوم عن الإنسان يتجاوز التاريخ ، فلا نبحث عن أدلة عملية على وجود سخط شعبى فى مجتمعات كبريطانيا أو أمريكا مثلاً ، بل نستند إلى فهم للطبيعة البشرية وخصائص الإنسان الدائمة (حتى إن لم تكن ظاهرة) بحكم أنه إنسان ، ثم نحكم على كفاءة الديموقراطية الراهنة على هذا الأساس . وسيحررنا هذا النهج من ربقة الحاضر ، أى من المعايير والتوقعات التى يحددها نفس المجتمع الذى نقيّمه(٧) .

أما عن القول بأن الطبيعة البشرية ليست ثابتة ومكتملة إلى الأبد ، وإنما تخلق نفسها فى طيات الزمن التاريخى ، فلا يعفينا من الحاجة إلى الحديث عن الطبيعة البشرية سواء باعتبارها إطاراً تتم فيه عملية خلق الإنسانَ لنفسه ، أو باعتبارها نقطة النهاية أو الغاية التى يبدو أن التطور التاريخى الإنسانى يتجه صوبها(٨) . وعلى سبيل المثال : لو أنه كان من المحال - كما يذهب كانط - تطوير العقل البشرى بصورة كاملة إلا كنتيجة لمسار اجتماعى طويل متراكم ، فلن يعنى ذلك أن العقل أقل « طبيعية » من مميزات الإنسان الأخرى(٩) .

وسيبدو فى النهاية أنه من المستحيل الحديث عن « التاريخ » ، بل الحديث عن « تاريخ عالمى » ، دون الإشارة إلى معيار دائم يجاوز التاريخ ، أعنى الرجوع إلى الطبيعة . ذلك أن التاريخ ليس معطى أو ليس مجرد قائمة بكل أحداث الماضى ، وإنما هو محاولة جادة للتجريد وتمييز

الأحداث المهمة عن غير المهمة . وتتغير المعايير التي يستند إليها هذا التجريد . فخلال الجيلين السالفين مثلا نلمس تحولا من كتابة التاريخ الديبلوماسي والعسكري إلى كتابة التاريخ الاجتماعي وتاريخ المرأة والأقليات ، أو تاريخ الحياة اليومية . ولا يعني هذا التغير الذي طرأ على اهتمامات المؤرخ ودفعه إلى التحول عن الأغنياء وأصحاب السلطة إلى طبقات أدنى في السلم الاجتماعي ، أننا تخلينا عن معايير الانتقاء التاريخي ، وإنما يعني مجرد تغير المعايير لتناسب إدراكاً جديدًا قائمًا على مبدأ المساواة . غير أنه لا المؤرخ الدبلوماسي ولا المؤرخ الاجتماعي بوسعه تجنب الاختيار بين المهم وغير المهم ، ومن ثم تجنب اتخاذ معيار خارج التاريخ (وخارج مجال اختصاص المؤرخين المحترفين) . وينطبق هذا بالأخص على التاريخ العالمي الذي يتمتع بدرجة أعلى من التجريد . فعلى المؤرخ العالمي إذن أن يكون على استعداد لأن يغفل شعوباً وحقباً بأسرها باعتبارها سابقة للتاريخ أو لا تاريخية ، وذلك حين يجدها غير ذات صلة بالمحور المركزي لتاريخه .

يبدو حتميًا إذن أن نتحول عن مناقشة التاريخ إلى مناقشة الطبيعة حتى نصل إلى إجابة عن السؤال الخاص بنهاية التاريخ . ولن يكون بوسعنا مناقشة المستقبل البعيد للديموقراطية الليبرالية (ومدى جاذبيتها للشعوب التي لم تخبرها بعد ، وقدرتها على البقاء في الأمم التي اعتادت الحياة في ظلها) مادمنا قد اقتصرنا على التركيز على الأدلة العملية التي يوفرها لنا عالمنا المعاصر . وإنما علينا أن نحدد صراحة وبصورة مباشرة طبيعة المعايير المجاوزة للتاريخ التي نقيّم على هديها سلامة أو فساد أي نظام حكم وأي نظام اجتماعي . ويذهب كوجيف إلى أننا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ لأن الحياة في ظل دولة عالمية متناسقة هي حياة مرضية تماماً لمواطنيها . وبعبارة أخرى ، فإن العالم الديموقراطي الليبرالي الحديث خال من التناقضات . ولا نريد لأنفسنا ونحن بمعرض تقييم هذا الزعم أن ننشغل باعتراضات تسيء فهم مذهب كوجيف ، كالإشارة إلى هذه الطائفة الاجتماعية أو تلك ، أو إلى هذا الفرد أو ذاك من الساخطين بسبب عدم تكافؤ فرص الاستمتاع بخيرات المجتمع نتيجة للفقر أو العنصرية أو ما شابه ذلك . فالسؤال الأعمق يتصل بالمبادىء الأساسية ، أي بما إذا كانت خيرات مجتمعنا خيراً حقيقيًا يرضي الإنسان بوصفه إنساناً ، أو أن ثمة صورة أرقى من حيث المبدأ للإشباع يمكن أن يوفرها نوع آخر من الأنظمة السياسية أو التنظيمات الاجتماعية . وللإجابة عن هذا السؤال ، ولفهم ما إذا كان عصرنا يمثل بالفعل « شيخوخة الجنس البشري » ، علينا أن نعود إلى إنسان الطبيعة كما كان قبل بداية مسار التاريخ ، وهو « الإنسان الأول » .

الجزء الثالث

الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير

- ١٣ -

فى البدء كانت معركة حياة أو موت من أجل المنزلة الخالصة

« وليس بالوسع نيل الحرية إلا بالمخاطرة بالحياة . حينئذ فقط يمكننا التدليل على أن جوهر وعى الإنسان بذاته ليس مجرد البقاء على قيد الحياة ، ولا هو مجرد الصورة المباشرة التى يبزغ فيها هذا الوعى لأول مرة .. فالفرد الذى لا يخاطر بحياته قد يُعترف به فرداً ، غير أنه لم ينل حقيقة هذا الاعتراف باعتباره وعياً مستقلاً بالذات » .

- ج . ف . ف . هيجل : « فينومينولوجيا العقل »[١] .

« الرغبة الناشئة عن طبيعة الإنسان – الرغبة التى يتولد عنها الوعى بالذات وواقع الإنسان ، هى فى أصلها تعبير عن الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير . وما المخاطرة بالحياة التى يبزغ بها واقع الإنسان إلى النور ، إلا مخاطرة من أجل إشباع تلك الرغبة . وبالتالى فإن أى حديث عن مصدر الوعى بالذات هو بالضرورة حديث عن معركة حياة أو موت من أجل الاعتراف والتقدير » .

- ألكسندر كوجيف : « مقدمة لقراءة هيجل »[٢] .

ما هى الأخطار والمحاذير بالنسبة لشعوب العالم ، من أسبانيا والأرجنتين ، إلى المجر وبولندا ، حين تطيح بالديكتاتوريات وتتبنى الديموقراطية الليبرالية ؟ الرد هنا هو إلى حد ما رد سلبى تماما قائم على أساس أخطاء النظام السياسى السالف ومظالمه : فالشعوب إنما تريد التخلص من الكولونيلات المكروهين أو من قادة الحزب الذين اضطهدوها ، وتريد العيش دون خوف من الاعتقال التحكمى . وأولئك الذين يعيشون فى أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتى يظنون أو يأملون أن يشملهم رخاء الرأسمالية حيث أن الرأسمالية والديموقراطية هما فى ظن الكثيرين وثيقتا الارتباط . غير أننا رأينا كيف أنه من الممكن جداً الوصول إلى الرخاء دون حرية ، (كما فى أسبانيا وكوريا الجنوبية وتايوان فى ظل الحكم الأوتوقراطى) . لكن الرخاء فى كل من هذه الدول لم يكن كافياً ، ولن تكون كافية أية محاولة لتصوير النزوع الإنسانى الأساسى الذى يحرك الثورات الليبرالية فى أواخر القرن العشرين ، أو حتى أية ثورة ليبرالية منذ ثورتى أمريكا وفرنسا فى القرن

الثامن عشر ، على أنه نزوع اقتصادى محض . فالآلية التى خلقتها العلوم الطبيعية الحديثة هى بطبيعتها جزئية وغير كافية لتفسير المسار التاريخى . فالحكم الحر له جانبيته الخاصة . وحين يتحدث رئيس الولايات المتحدة أو رئيس الجمهورية الفرنسية عن مناقب الحرية والديموقراطية ، فهما يمدحانهما باعتبارهما خيراً فى حدّ ذاتيهما ، وهو ما نجد له صدى لدى الشعوب فى مختلف أنحاء العالم .

ولفهم هذا الصدى نحتاج إلى وقفة أخرى مع هيجل ، أول فيلسوف يلبى دعوة كانط ويكتب ما لايزال إلى اليوم ، من وجوه عدة ، التاريخ العالمى الأكثر جدية . فوفق تفسير ألكسندر كوجيف يزودنا هيجل بآلية بديلة تعيننا على فهم المسار التاريخى ، وأساسها « الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير » . ومع عدم اضطرارنا إلى طرح التفسير الاقتصادى للتاريخ جانبا ، فإن نظرية هيجل هذه تسمح لنا باستعادة جدلية تاريخية متحررة تماماً من المادية ، هى أغنى بكثير فى فهمها للبواعث الإنسانية من نظرية ماركس ومن المذهب الاجتماعى المتفرع عن ماركس .

وثمة تساؤل مشروع بطبيعة الحال حول ما إذا كان تفسير كوجيف لهيجل (وهو المعروض هنا) يعكس حقاً أفكار هيجل التى بسطها بنفسه ، أم أنه مزيج من أفكار هيجل وكوجيف ؟ صحيح أن كوجيف يتناول عناصر معينة من فكر هيجل ، مثل الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير ونهاية التاريخ ، غير أنه يجعل من هذه العناصر حجر الأساس على نحو قد لا يتفق مع نية هيجل . ومع أن الكشف عن حقيقة فكر هيجل هو هدف هام يتصل بأغراض « حجتنا الراهنة » ، فإن ما يعنينا ليس هيجل فى حد ذاته بقدر ما يعنينا فكر هيجل كما فسّره كوجيف ، أو فكر فيلسوف جديد مركب من هيجل وكوجيف معاً . وننوى فى إشاراتنا المقبلة إلى هيجل أن نستخدم عبارة « هيجل – كوجيف » . أما اهتمامنا فسيكون بالأفكار دون المفكرين الذين أفصحوا عنها(٣) .

قد يرى البعض أن اكتشاف المعنى الحقيقى لليبرالية يقتضى منا أن نرجع إلى ما قبل زمن هيجل ، وأن ندرس فكر أولئك الفلاسفة الذين كانوا هم المنبع الأصلى لليبرالية ، مثل هوبز ولوك . ذلك أن أقدم وأرسخ المجتمعات الليبرالية ، وهى التى تأخذ بالمذهب الأنجلوسكسونى مثل إنجلترا والولايات المتحدة وكندا – اعتادت أن تفهم نفسها دائماً على ضوء أفكار جون لوك . ومع أننا سنعود للحديث عن هوبز ولوك ، فإن هيجل هو أهم شواغلنا لسببين ، الأول : أنه يزودنا بفهم لليبرالية أكثر نبلاً من فهم هوبز ولوك لها . ذلك أن التعبير عن ليبرالية لوك صحبه منذ البداية تقريباً قلق مستمر بشأن المجتمع الذى سينجم عن هذه الليبرالية وبشأن النتاج الحتمى لذلك المجتمع ، وهو البورجوازية . ويرجع هذا القلق فى أساسه إلى حقيقة أخلاقية واحدة ، هى أن البورجوازية مشغولة قبل كل شىء آخر برخاء عيشها المادى ، فلا هى فاضلة ولا معنية بالقضايا العامة ولا آبهة بالمجتمع الأكبر حولها . واختصاراً فإن البورجوازية أنانية ، وأنانية الفرد هى أساس الانتقادات الموجهة إلى المجتمع الليبرالى سواء من اليسار الماركسى أو اليمين الأرستوقراطى الجمهورى . أما هيجل فيوفر لنا – عكس هوبز ولوك – فهماً للمجتمع الليبرالى أساسه ذلك الجانب غير الأنانى من الشخصية الإنسانية ، ويسعى إلى الإبقاء على هذا الجانب محوراً للمشروع السياسى الحديث . ولا نزال نريد أن نعرف ما إذا كان قد نجح فى هذا أخيراً أم لا . وسيكون السؤال الأخير موضوع الجزء الختامى من هذا الكتاب .

أما السبب الثانى لضرورة العودة إلى هيجل فهو أن فهم التاريخ باعتباره « صراعاً من أجل نيل الاعتراف والتقدير » أمر مفيد جداً ينير لنا الطريق إلى معرفة العالم المعاصر . فنحن معشر سكان الدول الديموقراطية الليبرالية قد اعتدنا الآن سماع التعليق على الأحداث الجارية الذى يقصر الحافز فيها على الاعتبارات الاقتصادية ، وباتت مفاهيمنا بورجوازية الطابع لدرجة أننا كثيراً ما ندهش حين نكتشف كيف أن معظم أوجه الحياة السياسية خالية تماماً من أى اعتبار اقتصادى . بل إننا لا نملك حتى اللغة المشتركة للحديث بها عن ذلك الجانب من الطبيعة البشرية الذى تتحكم فيه الكبرياء والرغبة فى إثبات الذات والذى هو المسؤول عن نشوب معظم الحروب والصراعات السياسية . فالصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير مفهوم قديم قدم الفلسفة السياسية ، ويشير إلى ظاهرة موازية للحياة السياسية نفسها . فإن بدت لنا اليوم هذه العبارة غير مألوفة فالسبب يرجع إلى نجاح الاقتصاد فى التغلب على فكرنا خلال القرون الأربعة الماضية . ومع ذلك فإن الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير واضح فى كل مكان حولنا وهو أساس الحركات المعاصرة من أجل الحقوق الليبرالية ، سواء فى الاتحاد السوفييتى أو أوروبا الشرقية أو جنوب إفريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية أو حتى الولايات المتحدة ذاتها .

ولكى نكشف عن معنى « الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير » نحتاج إلى فهم رأى هيجل فى الإنسان أو فى الطبيعة البشرية[٤] . فالمفكرون المحدثون الأوائل من أصحاب النظريات الخاصة بالليبرالية السابقين على هيجل ناقشوا الطبيعة البشرية باعتبارها صورة للإنسان الأول ، أى « إنسان الطبيعة » . ولم يكن قصد هوبز ولوك وروسو أبداً أن تُفهم عبارة إنسان الطبيعة على أنها تعنى المفهوم التاريخى أو التجريبى عن الإنسان البدائى ، وإنما هى فى رأيهم نوع من التجربة الفكرية تجرد الشخصية الإنسانية من مظاهرها التى هى من نتاج التقاليد – مثل وصف هذا الشخص أو ذاك بأنه إيطالى ، أو أرستوقراطى ، أو بوذى – وتسعى إلى كشف خصائص الإنسان بوصفه إنساناً .

وقد أنكر هيجل أن لديه نظرية عن إنسان الطبيعة ، ولعله كان يرفض أيضاً أن ثمة طبيعة بشرية ثابتة لا تتغير . فالإنسان عنده حرّ غير محدّد ، وقادر بالتالى على تشكيل طبيعته عبر الزمن التاريخى . غير أن هذا المسار التاريخى لخلق الذات له نقطة بداية شبيهة بوضع إنسان الطبيعة[٥] . وقد وصف هيجل الإنسان الأول البدائى فى كتابه « فينومينولوجيا العقل » على أنه إنسان يعيش فى بداية التاريخ ، لا تختلف صورته الفلسفية عن صورة إنسان الطبيعة التى رسمها هوبز ولوك وروسو . ومعنى ذلك أن « الإنسان الأول » هو مثال الكائن الآدمى الذى له من الصفات البشرية الأساسية ما كان قائماً قبل نشأة المجتمع المدنى وقبل بدء المسار التاريخى .

ويشترك الإنسان الأول عند هيجل مع الحيوان فى حاجات طبيعية أساسية معينة ، كالحاجة إلى الطعام ، والنوم ، والمأوى ، ثم فوق كل شىء ، الحفاظ على حياته . فهو إلى هذا الحد جزء من عالم الطبيعة أو المادة . غير أن الإنسان الأول عند هيجل مختلف اختلافاً جوهرياً عن الحيوان فى أنه لا يشتهى أشياء حقيقية ملموسة فقط ، كشريحة لحم ، أو سترة من الفراء تحميه من البرد ، أو مأوى يعيش فيه ، وإنما يشتهى أشياء غير مادية تماماً . فهو يرغب فوق كل شىء فى رغبة

الآخرين ، أي في أن يريده الآخرون ، أو في نيل الاعتراف والتقدير . بل إن هيجل يرى أن الفرد لا يمكنه أن يعي ذاته ككائن بشرى منفصل إلا إن اعترف به الآخرون . فالإنسان ، بعبارة أخرى ، هو منذ البداية كائن اجتماعي : فإحساسه بقيمته وهويته مرتبط ارتباطا وثيقاً بتقييم الآخرين له . أو هو على حد تعبير ديفيد ريسمان « كائن يوجهه الآخرون »[٦] . فرغم أن ثمة مسلكاً اجتماعياً لدى بعض الحيوانات ، فإن هذا السلوك غريزى أساسه الإشباع المتبادل لاحتياجات طبيعية . فالدولفين أو القرد يرغب في سمكة أو موزة ، غير أنه لا يطمع في رغبة دولفين آخر أو قرد آخر فيه . ويذهب كوجيف إلى أن الإنسان وحده هو القادر على الرغبة في « شيء لا فائدة فيه من وجهة النظر البيولوجية (كالوسام أو راية جيش العدو) » . فهو يريد مثل هذه الأشياء لا لذاتها . وإنما لأن بشراً آخرين يريدونها .

غير أن الإنسان الأول عند هيجل يختلف عن الحيوان اختلافاً آخر أكثر جوهرية . فهو لا يريد فقط اعتراف الآخرين به ، وإنما يريد أيضاً اعترافهم به كإنسان . ذلك أن ما يشكل هوية الإنسان باعتباره إنساناً (وهو أهم وأخص خصائص البشر) هو قدرته على المخاطرة بحياته . ولذا فإن لقاء الإنسان الأول بغيره من البشر يؤدى إلى صراع عنيف يسعى كل متنافس فيه إلى إجبار الآخر على « الاعتراف » به من خلال المخاطرة بحياته . فالإنسان كائن يوجهه الآخرون ، وهو حيوان اجتماعي ، غير أن اجتماعيته لا تؤدى به إلى الحياة في مجتمع مدنى يسوده السلام ، وإنما إلى صراع عنيف حتى الموت من أجل المنزلة الخالصة . وقد تسفر هذه المعركة الدموية عن نتيجة من ثلاث : فقد يموت المتصارعان ، فتنتهى بموتهما الحياة نفسها ، بشرية كانت أم طبيعية . وقد يموت أحد المتنافسين ، فيظل المنتصر غير راض عن الوضع إذ لم يعد ثمة وعى بشرى آخر ليعترف به . وقد تنتهى المعركة بقيام علاقة بين سيد وعبد ، إذ يقرر أحد المتنافسين الإذعان لوضع العبودية مفضلاً إياه على خطر الموت . وحينئذ يشعر السيد بالرضا إذ خاطر بحياته ونال الاعتراف والتقدير بسبب هذه المخاطرة من كائن بشرى آخر . وهذا اللقاء الأول بين البشر الأوائل في حالة الطبيعة التي يتحدث عنها هيجل يماثل تماماً في عنفه حالة الطبيعة عند هوبز أو حالة الحرب عند لوك ، غير أنه لا يسفر عن عقد اجتماعي أو أى شكل من أشكال المجتمع المدنى الذى يسوده السلام ، وإنما عن علاقة بعيدة كل البعد عن التكافؤ ، وهى علاقة السيد بالعبد[٧] .

وينقسم المجتمع البدائى عند هيجل كما عند ماركس إلى طبقات اجتماعية . غير أن هيجل - عكس ماركس - كان يرى أن أهم الفوارق الطبقية لا يقوم على أساس اقتصادى ، كأن يكون المرء مالكاً أو زارعاً ، وإنما يقوم على أساس موقف الإنسان من الموت العنيف . فالمجتمع ينقسم إلى سادة على استعداد للمخاطرة بحياتهم ، وعبيد على غير استعداد للمخاطرة . وربما كان فهم هيجل للنظام الطبقى المبكر أصح تاريخياً من فهم ماركس له . فالكثير من المجتمعات الأرستقراطية التقليدية قام أصلاً على أساس من « أخلاقيات المحاربين » لدى قبائل من البدو تغلبت على شعوب تلازم أرضها وذلك بسبب تفوقها من حيث الشراسة والقسوة والشجاعة . وقد استقر مقام الأجيال اللاحقة من السادة بعد الغزو الأول في ضياع شاسعة ، وقامت علاقة اقتصادية بين الملاك الزراعيين الذين يفرضون الضرائب أو الجزية وبين حشد كبير من الفلاحين (الرقيق) الخاضعين

لسيطرتهم . غير أن أخلاقيات المحاربين – أى الإحساس بالتفوق نتيجة للاستعداد للمخاطرة بالحياة – ظلت هى جوهر ثقافة المجتمعات الأرستوقراطية فى جميع أنحاء العالم ، حتى بعد مرور سنوات طويلة من السلام والدعة تدهور خلالها أفراد هذه الأرستوقراطية ذاتها فتحولوا إلى رجال بلاط مدللين مخنثين .

قد يبدو هذا الرأى من جانب هيجل فى الإنسان الأول غريباً على أسماع أهل عصرنا ، خاصة حين يذهب إلى أن الاستعداد للمخاطرة بالحياة فى معركة من أجل المنزلة الخالصة هو أهم خاصية للبشر . فقد يقال : أليس هذا الاستعداد للمخاطرة بالحياة مجرد عادة اجتماعية بدائية قد اختفت من عالمنا منذ زمن بعيد شأن المبارزات وجرائم الثأر ؟[٨] صحيح أننا فى عالم اليوم قد نجد أناساً يخاطرون بحياتهم فى معارك دامية من أجل الاسم ، أو العَلَم ، أو قطعة من الثياب . غير أن الغالب أن يكون هؤلاء من أفراد عصابات يتخذون لأنفسهم أسماء تعكس هذا المنهج أو تجار مخدرات ، أو أنهم يعيشون فى دول كأفغانستان . فكيف يمكن إذن أن يكون الرجل الذى هو على استعداد لأن يقتل وأن يُقتل فى سبيل شىء له قيمة رمزية بحتة (كالمنزلة أو الاعتراف والتقدير) أعمق إنسانية من الرجل الذى يقوده عقله إلى الإحجام عن قبول التحدى ، والإذعان لقرار سلمى من محكَمين ، أو لحكم قضائى من المحاكم ؟

ولا يمكن إدراك أهمية استعداد المرء للمخاطرة بحياته فى معركة من أجل المنزلة إلا إن تأملنا على نحو أعمق رأى هيجل فى معنى الحرية الإنسانية . ففى المذهب الليبرالى الأنجلو سكسونى المألوف لدينا ، ثمة فهم مشترك للحرية باعتبارها مجرد التحرر من القيود . يقول توماس هوبز : « تعنى الحرية غياب المعارضة ، وأعنى بالمعارضة العوائق الخارجية للحركة ، وهو ما ينطبق على الكائنات غير العاقلة والساكنة ، وعلى الكائنات العاقلة سواء بسواء[٩] . وحسب هذا التعريف نصف الصخرة المتدحرجة إلى أسفل الجبل ، والدب الجائع المتجول فى الغابة دون قيود ، بأن كليهما « حر » . غير أننا نعلم أن سقوط الصخرة تحكمه الجاذبية الأرضية وانحدار الجبل ، كما يتحكم فى سلوك الدب تفاعل العديد من الرغبات والغرائز والاحتياجات الطبيعية . فالدب الجائع الذى يبحث فى الغابة عن طعام هو « حر » بالمعنى الصورى وحده ، إذ ليس أمامه من خيار غير الاستجابة لجوعه وغرائزه . غير أن الدببة لا تُضرب عن الطعام من أجل قضايا سامية . وسلوك الصخرة والدب تحدده طبيعتاهما والبيئة الطبيعية حولهما . فهما بهذا الصدد أشبه بالآلات المبرمجة للعمل وفق مجموعة معينة من القواعد ، والقواعد النهائية هى قوانين الفيزياء .

فالإنسان الذى لا يعوقه عائق طبيعى عن القيام بفعل ما ، هو حرٌ وفق تعريف هوبز . غير أن للإنسان طبيعة مادية وحيوانية ، وهو بالتالى لا يعدو أن يكون مجموعة من الاحتياجات والغرائز والرغبات والعواطف تتفاعل فيما بينها بطريقة آلية معقدة تحدد سلوك الفرد . فالإنسان الذى يشعر بالجوع والبرد ويسعى إلى إشباع احتياجاته الطبيعية إلى الغذاء والمأوى ، ليس أكثر حرية من الدب أو حتى من الصخرة . هو مجرد آلة أكثر تعقيداً تعمل وفق مجموعة من القواعد أكثر تعقيداً . أما عن كونه لا يصادف عائقاً مادياً فى سعيه إلى الطعام والمأوى ، فهو المظهر الخارجى للحرية دون الحرية الحقة .

والواقع أن كتاب « الوحش البحري المخيف » وهو الكتاب السياسي العظيم لتوماس هوبز ، يبدأ بمثل هذا التصوير للإنسان باعتباره آلة معقدة للغاية . وهو يحلل الطبيعة البشرية إلى سلسلة من الانفعالات الأساسية مثل الفرح ، والألم ، والخوف ، والأمل ، والغضب ، والطموح ، ويذهب إلى أن اختلاف تراكيبها كاف لتحديد وتفسير السلوك الإنساني كله . فهوبز إذن لا يعتقد في النهاية أن الإنسان حر بمعنى أن لديه القدرة على الاختيار الأخلاقي . قد يكون الإنسان عاقلاً في سلوكه بدرجة ما ، غير أن العقل هنا إنما يخدم غايات ، كالحفاظ على الذات ، هيأتها الطبيعة . والطبيعة بدورها يمكن تفسيرها على ضوء قوانين حركة المادة التي كان سير إسحاق نيوتن قد شرحها في ذلك العصر .

أما هيجل فيبدأ من منطلق مختلف تماماً في فهمه للإنسان . فالإنسان عنده لا تحدده طبيعته المادية والحيوانية فحسب ، وإنما تنشأ إنسانيته عن قدرته على التغلب على هذه الطبيعة الحيوانية أو نفيها . وهو حرّ ليس فقط بالمفهوم الصوري عند هوبز حين لا يصادف عائقا مادياً ، وإنما هو حر بالمعنى الميتافيزيقي أيضاً إذ يأبى أن تشكّله الطبيعة قسراً . وتشمل هذه الطبيعة طبيعة الإنسان ، والبيئة الطبيعية حوله ، وقوانين الطبيعة . فهو باختصار قادر على الاختيار الأخلاقي ، أي الاختيار بين طريقين للسلوك ، ليس فقط على أساس رجحان نفع أحدهما على نفع الآخر ، وليس فقط على ضوء انتصار مجموعة من الانفعالات والغرائز على أخرى ، وإنما بسبب ما يملكه من حرية أصيلة في وضع قواعد سلوكه بنفسه والالتزام بها . ولا تكمن كرامة الإنسان في قدرته المتفوقة على تقدير الظروف والتي تجعل منه آلة أذكى من الحيوانات الدنيا ، وإنما تكمن في هذه القدرة بالذات على الاختيار الأخلاقي الحر .

ولكن ، كيف تتسنّى لنا معرفة ما إذا كان الإنسان حرًا بهذا المعنى الأعمق ؟ إن الكثير من أمثلة الاختيار البشري هي في حقيقتها مجرد حسابات عقلية لمصالح ذاتية لا تخدم غير إشباع رغبات أو عواطف حيوانية . وعلى سبيل المثال فإن الإنسان قد يحجم عن سرقة تفاحة من بستان جاره لا عن واعز أخلاقي وإنما لخوفه من أن تكون العقوبة أخطر شأناً من جوعه ، أو لأنه يعلم أن جاره يعتزم السفر عن قريب فيصبح بإمكانه سرقة التفاحة بعد سفره . وتفكيره على هذا النحو لا يعني أنه أقل تكيّفاً بغرائزه الطبيعية – وهي الجوع في هذه الحالة – من الحيوان الذي يهجم على التفاحة فيأخذها .

إن هيجل لا ينكر أن للإنسان جانبه الحيواني ، أو أن له طبيعة محدودة ومحددة المسار : بمعنى أن لابد له من الأكل والنوم . غير أنه قادر أيضاً على التصرف في صور تتعارض تماماً مع غرائزه الطبيعية ، وتتعارض معها لا من أجل إشباع غريزة أعلى وأقوى ، وإنما من أجل المعارضة في حدّ ذاتها . ولهذا السبب يلعب الاستعداد للمخاطرة بالحياة من أجل المنزلة الخالصة دوراً مهماً في حديث هيجل عن التاريخ . فالإنسان إذ يخاطر بحياته يثبت قدرته على التصرف تصرفاً مخالفاً لأقوى غرائزه وأهمها ، وهي غريزة حفظ الذات . أو كما يقول كوجيف ، على الرغبة البشرية عند الإنسان أن تتغلب على رغبته الحيوانية في الحفاظ على الذات . ولهذا فإنه

كان من المهم أن تدور المعارك فى فجر التاريخ حول المنزلة وحدها ، أو على شيء تافه فى ظاهره كالوسام أو العَلَم الذى يعنى الاعتراف والتقدير . فسبب دخولى الحرب هو أن أجعل كائناً بشرياً آخر يعترف بأنى على استعداد للمخاطرة بحياتى ، وأننى بالتالى حرّ وإنسان حقاً . أما إن نشبت المعركة الدامية لغرض مثل الدفاع عن عائلتنا أو تملك أرض العدو وممتلكاته (وهو ما نسميه نحن البورجوازيين المحدثين المتأثرين بفكر هوبز ولوك - بالغرض العقلانى) ، فالمعركة إنما تستهدف إشباع حاجة حيوانية أخرى . والواقع أن الكثير من الحيوانات الدنيا قادرة على المخاطرة بحياتها فى معارك من أجل حماية صغارها مثلاً أو قصر الأراضى التى تقتات منها عليها وحدها . مثل هذا السلوك ، فى كلا الحالين ، تحدّده الغريزة ويستهدف استمرار بقاء هذا النوع من الحيوانات . أما الإنسان فهو وحده القادر على خوض معركة دامية لا لغرض سوى إظهار احتقاره للحياة وإثبات أنه أكثر من مجرد آلة معقدة أو عبد لعواطفه (١٠) ، وأنه يتمتع بوقار إنسانى حقيقى لأنه حر .

قد يذهب البعض إلى أن السلوك « المعادى للغريزة » كالاستعداد للمخاطرة بالحياة فى معركة من أجل المنزلة ، هو مجرد سلوك تحدده غريزة أعمق وأكثر أهمية لم يلتفت هيجل إليها . فعلم الأحياء الحديث يذهب إلى أن الحيوانات ، كالإنسان ، تخوض معارك من أجل المنزلة ، رغم أنه ما من أحد يمكنه أن يصف هذه المعارك الحيوانية بأنها أخلاقية . فإن أخذنا تعاليم العلوم الطبيعية الحديثة مأخذ الجدّ ، قلنا إن ملكوت الإنسان خاضع تماماً لملكوت الطبيعة وتحدده هو أيضاً قوانين الطبيعة . وعلى ذلك فإنه يمكن تفسير كل السلوك البشرى على ضوء السلوك دون الإنسانى ، وعلم النفس ، والأنثروبولوجيا ، وهى القائمة بدورها على أساس من البيولوجيا والكيمياء ، وفى النهاية على القوى الأساسية فى الطبيعة . وقد كان هيجل وسلفه إيمانويل كانط مدركين لخطر الأسس المادية للعلوم الطبيعية الحديثة على احتمالات الاختيار البشرى الحر . وقد كان الهدف البعيد لكتاب كانط العظيم « نقد العقل الخالص » هو أن يعزل « جزيرة » وسط بحر السببية الطبيعية الآلية ، تسمح بوجود اختيار أخلاقى إنسانى حرّ جنباً إلى جنب مع الفيزياء الحديثة . وقد قبل هيجل فكرة وجود هذه الجزيرة ، بل هى عنده جزيرة أكبر مما تخيله كانط . وذهب الفيلسوفان إلى أن البشر هم فى نواح معينة غير خاضعين لقوانين الفيزياء . ولا يعنى هذا أن البشر يمكنهم التحرك بسرعة أكبر من سرعة الضوء ، أو إلغاء تأثير الجاذبية الأرضية ، وإنما يعنى أن ظاهرة الأخلاقيات لا يمكن قصر تفسيرها على آلية حركة المادة .

وليس فى مقدورنا ولا فى نيتنا الحكم على وجاهة نظرية الجزيرة التى نجمت عن المثالية الألمانية . وقد سبق لروسو أن وصف السؤال الميتافيزيقى الخاص باحتمال وجود اختيار إنسانى حر بأنه « أساس الفلسفة »(١١) . غير أننا متى نحينا هذا السؤال المحيّر جانباً لبعض الوقت ، وجدنا أن تأكيد هيجل لأهمية المخاطرة بالحياة كظاهرة سيكلوجية يشير إلى أمر حقيقى وبالغ الأهمية . فسواء كان ثمة إرادة حرة أم لا ، فإن كافة البشر يتصرفون وكأنما لهذه الإرادة الحرة وجود ، ويقيم بعضهم البعض على أساس قدرتهم على جعل ما يعتقدونه ، اختياراً أخلاقياً أصيلاً . ورغم انصراف قدر كبير من النشاط البشرى إلى تحقيق احتياجات طبيعية ، فإن ثمة وقتاً طويلاً يقضيه الإنسان فى محاولة الوصول إلى أهداف أسرع زوالاً . فالإنسان لا يسعى إلى الراحة المادية

فحسب ، وإنما يسعى كذلك إلى كسب الاعتراف والتقدير ، ويحسب أنه جدير بالاحترام لأنه يتمتع بقيمة أو كرامة معينة . فإن لم يراع علم النفس أو علم السياسة رغبة الإنسان فى كسب الاعتراف والتقدير واستعداده الملحوظ - وإن لم يكن كثير الحدوث - للتصرف أحياناً بما يخالف أقوى الغرائز الطبيعية ، فإنما هو يتجاهل أمراً بالغ الأهمية بصدد السلوك البشرى .

والحرية عند هيجل ليست مجرد ظاهرة سيكلوجية ، وإنما هى جوهر كل ما هو إنسانى حقاً . ولذا فإن الحرية والطبيعة على طرفى نقيض . ولا تعنى الحرية حرية العيش فى الطبيعة أو وفق قوانين الطبيعة ، وإنما تبدأ الحرية من حيث تنتهى الطبيعة . ولا تظهر الحرية البشرية إلا حين يكون بوسع الإنسان أن يتجاوز وجوده الطبيعى والحيوانى ، وأن يخلق لنفسه ذاتاً جديدة . أما عن نقطة البداية فى هذا المسار نحو خلق الذات ، فهو الصراع حتى الموت من أجل المنزلة الخالصة .

ومع أن هذا الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير هو أول عمل إنسانى حقيقى ، فهو حتماً ليس بالأخير . فالمعركة الدموية بين البشر الأوَل هى مجرد نقطة البداية بالنسبة للجدلية الهيجلية ، وهى تترك أمامنا شوطا بعيداً صوب الديموقراطية الليبرالية الحديثة . ويمكن النظر إلى مشكلة التاريخ الإنسانى - على نحو ما - باعتبارها بحثاً عن وسيلة لإشباع الرغبة لدى السادة والعبيد على السواء فى نيل الاعتراف على أساس متبادل ومتكافىء . وإنما ينتهى التاريخ حين يتحقق النصر لنظام اجتماعى يؤدى هذه المهمة .

وقد يكون من المفيد قبل وصف المراحل التالية من تطور الدياليكتيكية ، أن نعقد مقارنة بين وصف هيجل للإنسان الأول فى حالته الطبيعية ، ووصف مؤسسى الليبرالية الحديثة ،هوبز ولوك . فرغم تشابه نقطتى البداية والنهاية عند هيجل مع نقطتى البداية والنهاية عند هذين المفكرين الإنجليزيين ، فإن مفهوم هيجل عن الإنسان يختلف اختلافاً جوهرياً عن مفهومهما ، ويزوّدنا بنظرة مختلفة تماماً للديموقراطية الليبرالية المعاصرة .

- ١٤ -

الإنســان الأول

« ذلك أن كل إنسان يسعى إلى أن يقيّمه زميله كتقييمه لنفسه . فإن بدرت من زميله بادرة تشير إلى احتقاره أو الانتقاص من قدره ، كان من الطبيعي أن يحاول ، بقدر ما تواتيه الجرأة ، أن ينتزع أكبر قدر من التقدير ممن ناصبوه الاحتقار ، عن طريق إيذائهم ، ومن الآخرين بجعلهم عبرة لهم » .

- توماس هوبز « الوحش البحرى المخيف »[1] .

لم تظهر الديموقراطيات الليبرالية المعاصرة من خلال ضباب التقاليد ، وإنما خلقها البشر عامدين (شأن المجتمعات الشيوعية) عند نقطة معينة من التاريخ ، على أساس فهم نظرى معين للإنسان وللمؤسسات السياسية المناسبة التى ينبغى أن تحكم المجتمعات البشرية . ورغم أنه ليس بوسع الديموقراطية الليبرالية أن تحدد بداياتها النظرية فتشير إلى مفكر مفرد مثل كارل ماركس ، فهى تزعم أنها ترتكز على مبادىء عقلانية مميزة يمكننا بسهولة تحديد جذورها الفكرية الغنية العديدة . فمبادىء الديموقراطية الأمريكية مثلاً التى قننها إعلان الاستقلال والدستور ، قامت على أساس كتابات جفرسون وماديسون وهاملتون وغيرهم من الآباء المؤسسين الأمريكيين الذين يدينون بدورهم بالكثير من آرائهم للفكر الليبرالى الإنجليزى عند توماس هوبز وجون لوك . والواقع أننا نحتاج إلى النظر فى كتابات هوبز ولوك السياسية متى أردنا الكشف عن مفهوم أعرق الديموقراطيات الليبرالية فى العالم ، وهو مفهوم تبناه الكثير من المجتمعات الديموقراطية خارج أمريكا الشمالية . فرغم أن هذين المؤلفين قد سبقا هيجل فى الكثير من افتراضاته الخاصة بطبيعة « الإنسان الأول » ، فإن موقفهما وموقف المفكرين الليبراليين الأنجلوساكسونيين المتأثرين بهما من موضوع الرغبة فى نيل الاعتراف يختلف اختلافاً كبيراً عن موقف هيجل .

إن توماس هوبز معروف لدينا اليوم بأمرين : وصفه لإنسان الطبيعة بأنه وحيد فقير قمىء متوحش قصير العمر ، ونظريته عن سيادة الملكية المطلقة التى كثيراً ما يقارنها الناس بتأكيد لوك الأكثر ليبرالية للحق فى الثورة ضد الاستبداد . غير أن هوبز ، بالرغم من أنه لم يكن ديموقراطياً بالمعنى المعاصر للكلمة ، إلا أنه كان بالقطع ليبرالياً ، وكانت فلسفته منبع الليبرالية الحديثة . فهو أول من نادى بمبدأ انبثاق شرعية الحكومة عن حقوق المحكومين لا عن حق الملوك الإلهى أو عن

التفوق الطبيعي للحكام . ولذا فإن الفوارق بينه في هذا المضمار وبين لوك ، وكاتب إعلان الاستقلال الأمريكي فوارق طفيفة إذا قيست بالهوة بين هوبز وبين كتاب آخرين من عصره مثل فيلمر وهوكر .

وقد نبعت مبادىء هوبز الخاصة بالحق والعدل من تصويره لخصائص الإنسان في حالة الطبيعة . وحالة الطبيعة عند هوبز هي عملية « استدلال من الانفعالات » التي ربما لا توجد أبداً كمرحلة من مراحل التاريخ الإنساني ، غير أنها كامنة دائما في المجتمعات المدنية وقت انهيارها ، فتظهر مثلا في بقاع مثل لبنان بعد انحداره إلى الحرب الأهلية في منتصف السبعينيات . وقد استخدم هوبز حالة الطبيعة – كما استخدم هيجل تصوير المعركة الدامية – من أجل إيضاح وضع البشر الناجم عن تفاعل أهم الانفعالات الإنسانية وأبقاها على مر الزمن[٢] .

وتروعنا أوجه الشبه الكثيرة بين « حالة الطبيعة » عند هوبز والمعركة الدامية عند هيجل . فهما يتميزان أولاً بالعنف الشديد . فالواقع الاجتماعي البدائي لا تسوده المحبة أو الوئام ، بل حرب كل إنسان ضد كل إنسان آخر . ورغم أن هوبز لا يستخدم عبارة « الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير ، فإن ثمار حرب الكافة ضد الكافة عنده هي في جوهرها كما عند هيجل . كتب يقول :

« وهكذا نجد في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب رئيسية للنزاعات : أولها التنافس ، وثانيها فقدان الثقة بالنفس وثالثها المجد . وقد تدفع الرغبة في المجد الناس إلى الغزو بسبب تفاهات ، ككلمة قيلت ، أو ابتسامة ، أو رأى مخالف ، أو أية إشارة تحمل في طياتها الاحتقار ، إما للأفراد أنفسهم ، أو لأولادهم وأقربائهم ، أو لأصدقائهم ، أو لأمتهم ، أو لمهنتهم ، أو لاسمهم »[٣] .

وقد يتنازع الناس في رأى هوبز على الضروريات ، غير أن الأغلب أن يتنازعوا على التفاهات ، وبعبارة أخرى ، من أجل نيل الاعتراف والتقدير . ويختم هذا المادى الكبير وصفه لطبيعة « الإنسان الأول » بعبارات لا تختلف كثيراً عن عبارات هيجل المثالى . فالعاطفة التى تزج بالإنسان في الحرب ضد الجميع ليست هي الطمع في ممتلكات مادية ، بل إرضاء الكبرياء والغرور لدى بضعة أفراد طموحين[٤] . أما عند هيجل فإن « الرغبة في الرغبة » ، أو السعي من أجل نيل الاعتراف والتقدير ، ما هي إلا العاطفة الإنسانية التي نطلق عليها اسم « الكبرياء » أو « احترام الذات » (حين نكون راضين عنها) ، أو « الغرور » و « الصلف » و « الأنانية » (حين لا نكون راضيين عنها)[٥] .

كذلك فإن الفيلسوفين يريان أن غريزة حب البقاء هي أقوى العواطف الطبيعية وأوسعها انتشاراً . ويذهب هوبز إلى أن هذه الغريزة ، إلى جانب « الأشياء الضرورية من أجل توفير الحياة المريحة » هي أقوى ما يميل بالإنسان إلى السلام . ويرى كل من هيجل وهوبز أن المعارك البدائية تعنى توتراً أساسياً بين كبرياء الإنسان أو رغبته في نيل الاعتراف والتقدير التي تدفعه إلى المخاطرة بحياته من أجل المنزلة ، وبين خوفه من أن يقتل في صراع عنيف وهو ما يدفعه إلى الإحجام وقبول حياة العبودية مقابل حياة السلام والأمن . وأخيراً ، فإن هوبز كان لاشك سيقبل رأى هيجل في أن المعركة الدامية أدت في التاريخ إلى قيام علاقة بين السيد والعبد حين قرر أحد المتحاربين

الإذعان للمحارب الآخر خوفاً على حياته . ويذهب هوبز إلى أن هيمنة السادة على العبيد هى الاستبداد ، وهى حالة لا تنقل الإنسان من المرحلة البدائية حيث كان العبيد يخدمون السادة تحت تهديد استخدام القوة (٦) .

أما ما يختلف حوله هوبز وهيجل اختلافاً أساسياً ، والذى يمثل نقطة التحول الحاسمة فى التراث الليبرالى الأنجلوسكسونى ، فهو الوزن الأخلاقى النسبى لانفعالات الكبرياء والغرور (أى « الاعتراف والتقدير ») من ناحية ، والخوف من القتل من ناحية أخرى . وقد رأينا أن هيجل يؤمن بأن استعداد المرء للمخاطرة بالحياة فى معركة من أجل المنزلة هو الصفة التى تجعل من الإنسان إنساناً ، وهو أساس الحرية البشرية . غير أن هيجل لا يقر علاقة السيد بالعبد غير المتكافئة ، ويدرك أنها علاقة بدائية وقاهرة . غير أنه يعلم جيدا مع ذلك أنها مرحلة ضرورية من مراحل التاريخ البشرى تحتفظ فيها كلمتا « السادة » و « العبيد » بمعنى إنسانى هام . وعنده أن وعى السيد أرقى وأكثر إنسانية بمعنى من المعانى من وعى العبد ، حيث إن الإذعان أمام خطر الموت لا يهيىء للعبد فرصة تجاوز طبيعته الحيوانية ، فهو بالتالى أقل حرية من سيده . وبعبارة أخرى فإن هيجل يرى شيئاً حميداً من الناحية الأخلاقية فى كبرياء الأرستوقراطى المحارب المستعد للمخاطرة بحياته ، وشيئاً مستهجناً فى الوعى العبودى الذى لا هم له غير الحفاظ على الذات قبل أى شىء آخر .

أما هوبز فلا يرى شيئاً على الإطلاق يمكن أن يعوض أخلاقياً الكبرياء (أو بالأحرى ، الغرور) لدى السيد الأرستوقراطى . والواقع أن هذه الرغبة فى الاعتراف ، وهذا الاستعداد للقتال من أجل تفاهات كالوسام أو العَلَم ، هما تحديدا مصدر كل أعمال العنف وشقاء إنسان الطبيعة[٧] . وعنده أن أقوى الانفعالات الإنسانية هو الخوف من القتل فى حلبة الصراع ، وأقوى الضرورات الأخلاقية التى يفرضها قانون الطبيعة هى ضرورة حفاظ المرء على وجوده المادى . فالحفاظ على النفس هو إذن الحقيقة الأخلاقية الأساسية ، والسعى العقلانى إليه هو أساس كل المفاهيم عن العدل والحق ، فى حين يؤدى الظلم والخطأ إلى العنف والحرب والموت[٨] .

والأهميةَ المحورية للخوف من الموت هى التى تقود هوبز إلى الدولة الليبرالية الحديثة . ففى حالة الطبيعة السابقة على ظهور القانون الوضعى والحكومات ، نرى أن الحق الطبيعى لكل إنسان فى الحفاظ على بقائه يوفر له الحق فى استخدام كافة الوسائل التى يراها ضرورية لتحقيق هذا الغرض ، بما فى ذلك اللجوء إلى العنف . فإن لم يكن للناس سيد مشترك ، تكون النتيجة حرب فوضوية من الجميع ضد الجميع . وعلاج هذه الفوضى يتمثل فى إقامة حكومة على أساس عقد إجتماعى يتفق الكافة بمقتضاه على تنازل المرء عن هذا الحق فى كل شىء ، والاكتفاء بذلك القدر من الحرية فى مواجهة الآخرين الذى يسمح به للآخرين فى مواجهته هو . أما المصدر الوحيد لشرعية الدولة فهو قدرتها على حماية تلك الحقوق التى يملكها الأفراد باعتبارهم بشرا . ويرى هوبز أن الحق الإنسانى الرئيسى هو الحق فى الحياة ، (أى الحفاظ على الكيان المادى لكل كائن بشرى) ، وأن الحكومة الشرعية الوحيدة هى التى تحافظ بكفاءة على حياة الناس ، وتحول دون العودة إلى حرب الكافة ضد الكافة[٩] .

غير أنه لإقرار السلم وحماية الحق في الحياة لابد من دفع الثمن . ويرى هوبز أنه من الضروري عند إبرام العقد الاجتماعي الاتفاق على تخلي الناس عن غرورهم وكبريائهم الظالم في مقابل الحفاظ على وجودهم المادي . ومعنى ذلك أنه يطالب الناس بالكف عن صراعهم من أجل نيل الاعتراف والتقدير ، وخاصة صراعهم من أجل الاعتراف بتفوقهم القائم على أساس استعدادهم للمخاطرة بحياتهم في معركة من أجل المنزلة . فالإنسان الذي يسعى إلى إثبات تفوقه على غيره ، وإلى السيطرة عليهم بفضل تميزه ونبل شخصيته وجهاده ضد بشريته المحدودة ، ينبغي إقناعه بحماقة كبريائه . ولذا فإن المذهب الليبرالي النابع من كتابات هوبز يعادي تلك القلة الساعية إلى تجاوز طبيعتها الحيوانية ، ويضطرها إلى الإذعان لعاطفة هي أدنى صفة مشتركة بين البشر ، وهي الحفاظ على الذات . فالواقع أنها صفة لا يشترك فيها البشر وحدهم ، بل والحيوانات الدنيا أيضاً . ويعتقد هوبز ، عكس هيجل ، أن الرغبة في نيل الاعتراف والتقدير ، واحتقار الإنسان النبيل لمجرد الحياة ، ليسا بداية حرية الإنسان ، وإنما هما مصدر شقائه[١٠] . وهذا هو سر العنوان الذي أطلقه هوبز على أشهر كتبه ، « الوحش البحري المخيف » . ذلك « أن الله حين أسبغ على ذلك الوحش قوته الهائلة ، أسماه بملك المتكبّرين » . وقد شبه هوبز الدولة بهذا الوحش حيث إنها سيدة المتكبّرين[١١] . فالوحش هنا لا يشبع هذا الكبرياء ، وإنما يقمعه .

وإنها لمسافة قصيرة جداً تلك التي تفصل بين هوبز وبين « روح عام ١٧٧٦ » والديموقراطية الليبرالية الحديثة . لقد كان هوبز يؤمن بسيادة الملك المطلقة ، لا لأن الملوك لهم حق أصيل في السيادة ، وإنما لاعتقاده بإمكان أن يتمتع الملك بما يشبه رضا الرعية . وقد ذهب إلى أن رضا الرعية قد يتحقق من خلال انتخابات حرة تقوم على أساس الاقتراع السري العام وتعدد الأحزاب (وهو ما نصرّ اليوم عليه) ، وقد يتحقق أيضاً عن طريق نوع من الموافقة الضمنية المتمثلة في استعداد المواطنين للعيش في ظل حكومة معينة والإذعان لقوانينها[١٢] . وعنده أن ثمة فارقاً كبيراً واضحاً بين الاستبداد والحكومة الشرعية ، حتى لو بدا الاثنان متشابهين في الظاهر ، (حيث إنهما يأخذان شكل الملكية المطلقة) . فوراء الحاكم الشرعي – دون الطاغية – رضا الرعية . ويعكس تفضيل هوبز لحكم الفرد على الحكم البرلماني أو الديموقراطية اعتقاده بضرورة وجود حكومة قوية تقمع كبرياء المتكبرين ، لا لأنه كان ينكر مبدأ سيادة الشعب .

ووجه الضعف في حجة هوبز هو أن الملوك الشرعيين يميلون إلى الانزلاق تدريجياً تجاه الاستبداد . وكثيرا ما يكون من الصعب ، دون آلية المؤسسات كالانتخابات التي تسجل رضا الرعية ، أن نعرف ما إذا كان هذا الملك أو ذاك يتمتع بمثل هذا الرضا . ولذا فقد كان من السهل نسبياً على جون لوك أن يعدّل من نظرية هوبز بشأن سيادة الملك لتصبح نظرية في السيادة البرلمانية أو التشريعية قائمة على أساس حكم الأغلبية . ويتفق لوك مع هوبز على أن غريزة حب البقاء هي أهم العواطف طرّاً ، وأن الحق في الحياة هو الحق الرئيسي الذي تتفرع منه سائر الحقوق الأخرى . ورغم أن فكرته عن وضع إنسان الطبيعة أرق ملامح من ملامح فكرة هوبز ، فهو يوافقه على أنه يميل إلى التدهور إلى حال من الحرب أو الفوضى ، وأن الحكومة الشرعية تنشأ عن الحاجة إلى حماية الإنسان من عنفه . غير أن لوك يشير إلى أن الملكية المطلقة قد تنتهك حق

الإنسان فى البقاء ، كما فى حالة إقدام الملك على تجريد أحد رعاياه من ممتلكاته وعلى قتله . وعلاج ذلك ليس في الملكية المطلقة بل في الحكومة المقيدة والنظام الدستوري الذي يوفر الضمانات للحقوق الإنسانية الأساسية للمواطن والذى يستمد سلطانه من رضا المحكومين . ويرى لوك أن الحق الطبيعي فى البقاء عند هوبز يعني الحق في الثورة ضد الطاغية الذي يستخدم سلطانه استخداماً غير عادل ضد مصالح شعبه . وهذا الحق هو الذى أشارت إليه الفقرة الأولى من إعلان الاستقلال الأمريكي التى تتحدث عن الضرورة التي « تدفع الشعب إلى فك عُرى الروابط السياسية التي تربطه بشعب آخر »(١٣) .

ولا يختلف لوك مع هوبز حول التقييم النسبى للمزايا الأخلاقية للاعتراف والتقدير فى مواجهة الحفاظ على الذات . إذ لابد من التضحية بالأولى فى سبيل الثانى ، وهى الحق الطبيعى الأساسى الذى تتفرع عنه كافة الحقوق الأخرى . غير أن لوك يخالف هوبز حين يذهب إلى أن للإنسان الحق ليس فقط في مجرد العيش ، بل وفى حياة مريحة قد تصبح حياة رغدة . ولا تقتصر مهمة المجتمع المدنى على حفظ السلام الاجتماعى ، بل تتعداه إلى حماية حق « النشيطين والعقلاء » فى خلق الوفرة للجميع عن طريق نظام الملكية الخاصة . وعندئذ تحل الوفرة الاجتماعية محل الفقر الطبيعى . « ونحن نرى كيف أن الملك فى أرض شاسعة خصبة (فى أمريكا) هو أفقر مأكلاً ومأوى وملبساً من العامل اليومى فى انجلترا » !

والإنسان الأول عند لوك يشبه نظيره عند هوبز ، غير أنه يختلف اختلافاً جذرياً عنه عند هيجل . ذلك أنه فى صراعه وهو فى حالته الطبيعية إلى نيل الاعتراف والتقدير ، ينبغى تدريبه على إخضاع رغبته فى الاعتراف للرغبة فى الحفاظ على الحياة ، وللرغبة فى تحقيق الراحة المادية في هذه الحياة . أما عند هيجل فإن الإنسان الأول لا يرغب فى الممتلكات المادية وإنما يريد اعتراف الآخرين بحريته وإنسانيته . وهو فى سعيه من أجل نيل الاعتراف لا يأبه بأمور هذه الدنيا ، بدءًا بالملكية الخاصة وانتهاء بحياته ذاتها . ولكن الإنسان الأول فى نظر لوك على العكس من ذلك ، لا ينضم إلى المجتمع المدنى لمجرد حماية تلك الممتلكات المادية التى كانت عنده فى حالته البدائية ، وإنما لفتح مجال الحصول على المزيد دون حدود .

ورغم جهود بعض الباحثين المحدثين لإرجاع جذور النظام الأمريكى إلى المذهب الجمهورى عند الإغريق والرومان ، فإننا نلاحظ أن مؤسسى الجمهورية الأمريكية كانوا بالغى التأثر بأفكار جون لوك(١٤) . فبديهيات توماس جيفرسون الخاصة بحق الناس فى الحياة والحرية والسعى من أجل السعادة لا تختلف كثيراً عن الحقوق الطبيعية فى الحياة والملكية كما وصفها لوك . وقد ذهب المؤسسون الأمريكيون إلى أن الأمريكيين يتمتعون بهذه الحقوق باعتبارهم بشراً ، قبل فرض أية سلطة سياسية عليهم ، وأن مهمة الحكومة الرئيسية هى حماية هذه الحقوق . وقد طالت قائمة الحقوق التى يعتقد الأمريكيون أنها حقوق طبيعية لهم فتجاوزت الحياة والحرية والسعى من أجل السعادة وشملت ما أحصاه « ميثاق الحقوق » ، وحقوقاً أخرى مثل الحق فى الحياة الخاصة ، وهو اختراع حديث . غير أنه مهما كانت الحقوق المنصوص عليها ، فإن الليبرالية الأمريكية

والليبرالية فى الجمهوريات الدستورية الأخرى المشابهة تشترك فى مفهومها عن هذه الحقوق باعتبارها مجالاً من اختيارات الأفراد يخرج إلى حد بعيد عن سلطان الدولة .

ولاشك فى أن الأمريكى الذى تربى على أفكار هوبز ولوك وجيفرسون وغيره من الآباء المؤسسين الأمريكيين سيرى فى تعظيم هيجل للسيد الأرستوقراطى الذى يخاطر بحياته فى معركة من أجل المنزلة مفهوما يعبر عن الثقافة الجرمانية « التيوتونية » . ولا يعنى هذا أن أيًا من هؤلاء المفكرين الأنجلوسكسونيين لم يعترف بصورة الإنسان الأول عند هيجل باعتباره نمطاً إنسانياً حقيقياً . وإنما يعنى أنهم نظروا إلى مشكلة السياسة باعتبارها جهداً من أجل إقناع الراغب فى السيادة بأن يقبل حياة العبد فى مجتمع لا طبقى من العبيد . ذلك أنهم كانوا لا يحفلون كثيراً – كما حفل هيجل – بتلك الرضا عن النفس المنبثق عن احترام الغير ، خاصة إن قورن بالألم الناجم عن العلاقة بين السيد والعبد . بل إنهم كانوا يؤمنون بأن الخوف من القتل فى حلبة الصراع والرغبة فى الحياة وفى الراحة هما من القوة بحيث يجبّان رغبة الإنسان فى نيل الاعتراف والتقدير ، وذلك فى نظر أى إنسان عاقل يراعى مصالحه الخاصة . وفى هذا يكمن سر اعتراضنا الغريزى تقريباً على معركة هيجل من أجل المنزلة باعتبارها نظرية غير منطقية .

والواقع أن اختيار حياة العبد دون حياة السيد ليس بالأكثر منطقية إلا إن قبلنا المذهب الأنجلوسكسونى فرفعنا من قيمة الحفاظ على الذات فوق قيمة الاعتراف والتقدير . غير أن إعلاء هوبز ولوك لشأن القيمة الأخلاقية للحفاظ على الذات والراحة هو بالضبط ما يجعلنا غير راضين عن كتاباتيهما . أما المجتمعات الليبرالية ، فهى باستثناء تحديدها للقواعد الخاصة بالحفاظ على الحياة على نحو متبادل ، فإنها لا تحاول وضع أهداف إيجابية لمواطنيها أو الحث على أسلوب معين للحياة باعتباره الأرقى أو الأفضل . وعلى الفرد نفسه أن يوفر المحتوى الإيجابى لحياته . وهذا المحتوى الإيجابى قد يكون رفيعاً كالخدمة العامة و الكرم ، أو دنيئاً كاللذة الأنانية والبخل . أما الدولة فلا تكترث بهذا الأمر . بل إن الحكومة ملزمة بالسماح بمختلف أساليب الحياة إلا إن كان فى ممارسة حق معين اعتداء على حق آخر . وفى غياب الأهداف الإيجابية « العليا » يكون طلب الثراء فى أغلب الأحيان هو الذى يملأ الفراغ فى قلب الليبرالية وفق تعاليم لوك ، خاصة بعد أن تخلصنا الآن من قيود الحاجة والندرة التى كانت تعرقل طلب الثراء(١٥) .

وتغدو مثالب المفهوم الليبرالى عن الإنسان أكثر وضوحاً حين نتأمل النتاج النموذجى للمجتمع الليبرالى ، وهو نوع جديد من البشر صار يطلق عليه من قبيل الاستهجان وصف « البورجوازى » ؛ وهو إنسان محدود الأفق بحيث لا يشغله غير بقائه الذاتى ورخائه المادى المباشرين ، ولا يعنيه المجتمع حوله إلا بقدر خدمته لصالحه الشخصى . فإنسان لوك لم يكن ليأبه بالمسائل العامة ، أو الوطن ، أو مصلحة من حوله . والمجتمع الليبرالى ، على حدّ وصف كانط ، يمكن أن يكون أفراده شياطين ، شرط أن يكونوا عقلانيين . ولم يكن واضحاً كيف يمكن لمواطن الدولة الليبرالية – خاصة كما وصفه هوبز – أن يخدم فى الجيش ، ويخاطر بحياته فى الحرب من أجل بلده . ذلك أنه إن كان الحق الطبيعى الرئيسى هو حفاظ الفرد على حياته ، فعلى أى أساس

من المنطق يمكن للفرد أن يموت من أجل بلده ولا يحاول الفرار بماله وأسرته ؟ فليبرالية هوبز ولوك لا تعطى – حتى في زمن السلام – سبباً لتفضيل خيرة أبناء المجتمع للخدمة العامة وإدارة السياسة على حياة خاصة مكرسة لكسب المال . بل إنه ليس من الواضح كيف يمكن لإنسان لوك أن يؤدى دوراً نشيطاً فى مجتمعه ، ويتصدق على الفقراء ، أو حتى أن يبذل التضحيات اللازمة لعائلته(١٦) .

ووراء التساؤل العملى عما إذا كان بالوسع إقامة مجتمع دائم يفتقر أفراده تماماً إلى الإحساس بالمصلحة العامة ، ثمة سؤال أهم هو ما إذا لم يكن الشخص غير القادر على أن يرى أبعد من مصالحه الذاتية الضيقة واحتياجاته المادية جديراً بالاحتقار العميق . وما السيد الأرستوقراطى عند هيجل الذى يخاطر بحياته فى معركة من أجل المنزلة إلا المثال المتطرف للنزوع الإنسانى إلى تجاوز الحاجة الطبيعية أو المادية البحتة . أليس من الممكن القول إن الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير ، يعكس تعبيراً عن التطلع إلى تجاوز الذات ، ذلك أن التطلع الذى وإن كان أساس عنف الوضع البدائى ونظام الرق ، فهو أيضاً مصدر العواطف النبيلة مثل الوطنية والشجاعة والكرم والإحساس بالمصلحة العامة ؟ أليست الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير مرتبطة على نحو ما بالجانب الأخلاقى من طبيعة الإنسان الذى يجد الراحة فى التضحية بالشواغل الضيقة للجسد من أجل هدف أو مبدأ خارج نطاق الجسد ؟ إن هيجل بقبوله لوجهة نظر السيد على حساب وجهة نظر العبد ، وبتصويره لصراع السيد وراء نيل الاعتراف والتقدير على أنه جوهر الإنسانية ، إنما يهدف إلى تكريم بُعد أخلاقى معين للحياة البشرية ، والمحافظة على هذا البُعد الذى نفتقده تماماً فى المجتمع كما صوره هوبز ولوك . وبعبارة أُخرى فإن هيجل يرى فى الإنسان كائناً أخلاقياً ترتبط كرامته بتحرره من القيود المادية والطبيعية . هذا البعد الأخلاقى ، والصراع من أجل الاعتراف به ، هما المحركان للمسار الدياليكتيكى للتاريخ .

ولكن ما هى الصلة بين الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير والمخاطرة بالحياة فى معركة دموية بدائية ، وبين الظواهر الأخلاقية الأكثر شيوعاً عندنا ؟ نحتاج من أجل الإجابة عن هذا السؤال إلى إلقاء نظرة أعمق على موضوع نيل الاعتراف والتقدير ، وإلى بذل محاولة من أجل فهم ذلك الجانب من الشخصية الإنسانية الذى تنبثق منه تلك الحاجة إلى الاعتراف .

- ١٥ -

إجــازة فى بلغــاريا

« ثم نطهّر مدينتنا الفاضلة من كل هذه الأشياء ، بادئين بالأبيات التالية :
إنى لأفضّل البقاء فى الأرض ، عبداً لغيرى ،
عبداً لرجل لا يملك إلا القليل ،
على أن أكون سلطاناً على كل الهالكين ... » .

- سقراط ، فى جمهورية أفلاطون ، الكتاب الثالث[١] .

قد تبدو الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير مفهوماً غريباً ومصطنعاً بعض الشيء ، خاصة إن هى وصفت بأنها المحرك الأول للتاريخ البشرى . وقد ترد كلمة الاعتراف والتقدير على ألسنتنا من آن لآخر ، مثال ذلك حين يعتزل أحد زملائنا العمل فنهديه ساعة « اعترافاً بخدمته الطويلة » . غير أننا لا ننظر إلى الحياة السياسية عادة على أنها « صراع من أجل نيل الاعتراف » . ففى حديثنا الملىء بالتعميم عن السياسة نميل إلى اعتبارها منافسة على السلطة بين مصالح اقتصادية ، وصراعاً على تقسيم الثروة وغيرها من أطايب الحياة .

ولم يكن هيجل هو الذى اخترع المفهوم وراء « الاعتراف » . فهو قديم قدم الفلسفة السياسية الغربية نفسها ، ويشير إلى جانب مألوف جداً فى الشخصية الإنسانية . غير أنه لم يكن ثمة كلمة واحدة لآلاف من السنين تستخدم للإشارة إلى ظاهرة الرغبة السيكلوجية فى نيل الاعتراف . فقد تحدث أفلاطون عن الثيموس . وتحدث ميكيافيلى عن تعطش الإنسان إلى المجد ، وتحدث هوبز عن كبريائه أو خيلائه وغروره ، وتحدث روسو عن أنانيته ، وألكسندر هاملتون عن حب الشهرة ، وجيمس ماديسون عن الطموح ، وهيجل عن الاعتراف ، ونيتشه عن الوحش ذى الخدين الأحمرين . وكل هذه الصفات إنما تشير إلى ذلك الجانب من الإنسان الذى يشعر بالحاجة إلى إسباغ قيمة على الأشياء ، ومن بينها نفسه أولاً ، وكذا تقييم الناس والأفعال ، أى الأشياء حوله . هذا الجانب من الشخصية هو المصدر الرئيسى لعواطف الكبرياء والغضب والخجل ولا يمكن إرجاعه لا إلى الرغبة ولا إلى العقل . والرغبة فى الاعتراف هى بالذات الجانب السياسى من شخصية الإنسان لأنها هى التى تدفع الناس إلى الحاجة إلى تأكيد أنفسهم فى مواجهة الآخرين ، وإلى الوضع الذى أسماه كانط « نزعة الإنسان للاجتماع التى تتسم بطابع غير اجتماعى » . ولا غرابة فى أن العديد

من الفلاسفة السياسيين رأوا أن المشكلة المحورية في السياسة هي ترويض الرغبة في الاعتراف بصورة تجعلها تخدم المجتمع السياسي ككل . وقد نجح مشروع ترويض الرغبة في الاعتراف بفضل الفلسفة السياسية الحديثة لدرجة أننا معشر مواطني الديموقراطيات الحديثة المؤمنة بالمساواة كثيراً ما نعمى عن رؤية الرغبة في الاعتراف في أنفسنا رؤية واضحة[٢] .

وقد ورد أول تحليل مطوّل لظاهرة الرغبة في الاعتراف في المذهب الفلسفي الغربي في كتاب هو في قمة هذا المذهب ، وأعني به « جمهورية أفلاطون » . وتسجل « الجمهورية » محادثة بين الفيلسوف سقراط وشابين أرستوقراطيين أثينيين ، هما جلوكون وأديمانتوس الراغبين في وصف طبيعة المدينة الفاضلة . فهذه المدينة الخيالية شأن مدن الواقع تحتاج إلى طبقة من الحراس أو المحاربين للدفاع عنها ضد العدو في الخارج . ويرى سقراط أن الخاصية الرئيسية لهؤلاء الحراس هي الثيموس ، وهي كلمة إغريقية تصعب ترجمتها وإن كنا سنترجمها إلى « الهمة والشجاعة »[٣] . وهو يقارن الرجل الذى لديه تلك الثيموس بكلب نبيل تتوافر فيه الشجاعة العظيمة والغضب وهو يحارب الغرباء دفاعاً عن مدينته . ويبدأ سقراط تناوله للمشكلة بوصف هذه الثيموس من الخارج . فنحن لا نعلم إلا أنها مرتبطة بالشجاعة (أو الاستعداد للمخاطرة بالحياة) ، وبعاطفة الغضب أو الاستنفار من أجل الذات[٤] .

ثم يعود سقراط إلى تحليل أدق للثيموس في الكتاب الرابع الذى يحوى تقسيمه الثلاثي الشهير للروح[٥] . فهو يرى أن روح الإنسان بها قوة شهوانية قوامها عدة رغبات مختلفة ، أبرزها الجوع والعطش . وتشترك هذه الرغبات جميعاً في حفزها الإنسان على نيل شيء خارجه ، كالطعام أو الشراب . غير أن ثمة أحياناً يمتنع فيها المرء عن الشراب حتى وهو عطشان . ويتفق سقراط مع أديمانتوس على أن للروح جانباً مستقلا هو التعقل والاعتبار ، فقد يدفع الإنسان إلى التصرف عكس ما تمليه رغبته ، كامتناع العطشان عن الشرب حين يعلم أن الماء ملوث . فهل الرغبة والعقل إذن هما الجزءان الوحيدان من الروح الكافيان لتفسير السلوك البشرى ؟ هل بوسع المرء مثلا أن يفسر كل حالات كبح الذات على أنها محاربة العقل للرغبة برغبة أخرى ، كمحاربة الشهوة بالجشع ، واللذة قصيرة الأمد بالأمن طويل الأمد ؟

نرى أديمانتوس على استعداد للموافقة على أن الثيموس هي في حقيقتها مجرد نوع من الرغبة . غير أن سقراط يقص هنا قصة رجل يدعى ليونتيوس يريد إلقاء نظرة على كوم من الجثث عند قدمي الجلاّد :

« أراد النظر ، غير أنه في نفس الوقت أحس بالاشمئزاز فأدار وجهه . جاهد نفسه بعض الوقت وغطى وجهه براحتيه . وأخيرا ، وبعد أن تمكنت منه الرغبة ، فتح عينيه وعدا نحو الجثث قائلا : انظرا أيتها العينان الملعونتان وحملقا ما شئتما في هذا المنظر الجميل ! »[٦] .

ويمكن تفسير الصراع الداخلي عند ليونتيوس بأنه مجرد صراع بين رغبتين : الرغبة في النظر إلى الجثث ، والاشمئزاز الطبيعي من النظر إلى جثة هامدة . ويتفق هذا مع نظرية هوبز الميكانيكية

إلى حد ما عن النفس حيث يفسر الإرادة على أنها مجرد « آخر اشتهاء للتروّى » ، أى انتصار أقوى الرغبات وأشدها إلحاحاً . غير أن تفسير سلوك ليونتيوس بأنه لا يعدو يكون أكثر من صدام بين رغبتين ، لا يفسر غضبه من نفسه[٧] . ذلك أنه ما كان ليسخط لو أنه نجح فى كبح جماح ذاته ، بل كان سيشعر شعوراً مختلفاً سعيداً هو الفخر[٨] . ولو تأملنا قليلا لوجدنا أن سخط ليونتيوس لم ينجم لا عن الجزء الراغب من الروح ولا عن جزئها المتعقل ، حيث أن ليونتيوس لم يكن بغير المكترث لنتيجة الصراع الداخلى عنده . ولذا فمن المحتم أن يكون السخط ناجماً عن جزء ثالث مختلف تماماً ، هو ما يسميه سقراط الثيموس . وهذا السخط النابع من الثيموس هو عند سقراط حليف العقل فى محاولة قمع الرغبات الخاطئة أو الحمقاء ، غير أنه متمايز عن العقل .

وتبدو الثيموس فى كتاب « الجمهورية » ذات علاقة بتقييم المرء لنفسه ، أو ما نسميه اليوم « تقدير الذات » . لقد كان ليونتيوس يحسب نفسه نموذجا للإنسان الوقور المتحكم فى ذاته . وحين وجد أن مسلكه لا يتفق مع تقديره لذاته ، سخط على نفسه وغضب . ويرى سقراط علاقة بين الغضب و « تقدير الذات » ، بدليل أنه كلما كان الرجل أكثر نبلا ، أى أكثر إعلاء فى تقديره لقيمته ، زاد غضبه حين يعامل معاملة غير عادلة . عندئذ « يغلى دمه ، ويقسو طبعه ، ويدخل فى تحالف مع ما يبدو له أنه العدل ، استعدادا لخوض معركة ، حتى لو أنه عانى من الجوع والبرد وما يماثلهما .. »[٩] . فالثيموس أشبه بحس إنسانى فطرى بالعدالة . والمرء يؤمن بأن لنفسه قيمة ، وحين يتصرف الآخرون على أساس أن قيمته أقل مما يظن ولا يقدرونه حق قدره ، يعتريه الغضب . ويمكننا أن نتبين العلاقة الوثيقة بين تقدير الذات والغضب فى الكلمة الانجليزية المرادفة للغضب anger وهى indignation التى توحى بامتهان الكرامة dignity . كذلك فإنه حين يلاحظ الآخرون أن مسلكنا لا يتفق مع احترامنا لذاتنا ، نشعر بالخجل ، وحين يقيمنا الناس التقييم الحق (أى المتناسب مع قيمتنا الحقيقية) نشعر بالفخر .

إن الغضب عاطفة بالغة القوة من حيث إمكاناتها الكامنة ، وقادرة - على حد تعبير سقراط - على الهيمنة على غرائز طبيعية مثل الجوع ، والعطش ، وحب البقاء . غير أنها ليست شهوة تنشد شيئا مادياً خارج الذات . فإن جاز لنا أن نعتبرها رغبة على الإطلاق ، فهى رغبة فى رغبة ، أى الرغبة فى جعل الشخص الذى حطّ من قدرنا يغير رأيه ويعترف بنا وفق تقييمنا نحن لذاتنا . ومن ثم فإن الثيموس عند أفلاطون لا تعدو إذن أن تكون المصدر النفسى للرغبة فى الاعتراف عند هيجل . ذلك أن السيد الأرستوقراطى فى معركته الدامية تحدوه الرغبة فى أن يقيمه الآخرون تقييمه لنفسه . وهو لا يخوض معركة دامية إلا إن سخر آخرون من إحساسه بقدره . وتختلف الثيموس عن الرغبة فى الاعتراف فى كون الأولى تشير إلى جانب من الروح يضفى القيمة على الأشياء ، فى حين أن الثانية نشاط صادر عن الثيموس ومطلبه أن يشاركه وعى الآخر نفس التقييم للذات . ومن الممكن أن يشعر المرء بالفخر الصادر عن الثيموس دون أن يطالب بالاعتراف . غير أن التقدير ليس « شيئاً » كالتفاحة أو « البورش » ، وإنما هو حالة خاصة بالوعى لابد من أن يعترف بها وعى آخر حتى نتيقن من إحساسنا بقيمتنا . ولذا فإن الثيموس تحفز الإنسان إلى السعى وراء الاعتراف ولو لم يكن ذلك حتميًا .

ولننظر الآن فى مثل صغير ولكنه ذو دلالة ، يوضح لنا معنى الثيموس فى العالم المعاصر . لقد قضى فاكلاف هافيل قبل أن يصبح رئيسا لجمهورية تشيكوسلوفاكيا فى خريف عام ١٩٨٩ سنوات طويلة فى السجن بسبب نشاطه فى المعارضة واشتراكه فى تأسيس منظمة « ميثاق ٧٧ » المعنية بحقوق الإنسان . ولاشك فى أن إقامته فى السجن وفرت له الوقت الكافى للتفكير فى النظام الذى سجنه وفى طبيعة ما يمثله النظام من شر . وفى مقال لهافيل بعنوان « قوة الضعفاء » نشر فى أوائل الثمانينيات قبل أن تصبح الثورات الديموقراطية فى أوروبا الشرقية واضحة فى عين جورباتشوف ، يروى لنا القصة التالية عن بائع خضراوات :

« ها هو مدير متجر فاكهة وخضراوات يعلق بين البصل والجزر فى الفاترينة شعار « يا عمال العالم ، اتحدوا ! » لماذا يصنع ذلك ؟ ما الذى يحاول أن يقوله للعالم ؟ هل هو حقا متحمس لفكرة الاتحاد بين عمال العالم ؟ هل حماسته عظيمة لدرجة أن يشعر بدافع لا يقاوم إلى تعريف الجمهور بمُثُله العليا ؟ هل فكر لأكثر من لحظة فى كيفية تحقيق هذا الاتحاد ومغزاه ؟ ...

« الواضح أن بائع الخضراوات غير مكترث بالمضمون الفكرى للشعار المعروض . وهو لا يضع الشعار فى الفاترينة عن رغبة شخصية فى إطلاع الجمهور على المثل العليا التى يعبر عنها الشعار . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أن فعلته هذه خالية تماماً من الحافز أو المغزى ، أو أن الشعار لا يوحى بشىء إلى أحد . فالشعار هو فعلاً علامة ، وهو علامة تحوى رسالة لاشعورية ولكنها محددة جداً ، ويمكن التعبير عنها على النحو التالى : « أنا ، بائع الخضراوات فلان ، أعيش هنا ، وأعرف ما ينبغى أن أصنعه ، وأسلك السلوك المنتظر منى ، ويمكن الاعتماد علىّ ، ولا عيب فىّ . أنا مطيع ومن حقى إذن أن أترك فى سلام » . والرسالة بطبيعة الحال تخاطب جهة ما . هى موجهة إلى أعلى ، إلى رئيس بائع الخضراوات ، وهى فى نفس الوقت درع تحمى البائع من الدساسين . ولذا فإن المعنى الحقيقى للشعار عميق الجذور فى حياة البائع ، ويعكس مصالحه الحيوية . ولكن ، ما هى هذه المصالح الحيوية ؟

« لنلحظ أنه لو كانت التعليمات قد صدرت إلى البائع بوضع شعار فى الفاترينة يقول : « أنا خائف ، ولذا فأنا مطيع بدون شك » ، فلن يكون البائع على هذه الدرجة من عدم الاكتراث بالمعنى ، حتى وإن كانت الجملة توضح الحقيقة . سيرتبك البائع عندئذ ويخجل من نفسه إذ يضع فى فاترينة المتجر مثل هذا الشعار الصريح المعبّر عن مذلته . وهو أمر طبيعى بالنظر إلى أنه إنسان ولديه بالتالى إحساس بكرامته . ولكى يتغلب على هذه الصعوبة ، يجب أن يأخذ تعبيره عن ولائه صورة شعار يوضح - ولو ظاهرياً فقط - قدراً من الاعتقاد المخلص ، مما يسمح للبائع بأن يقول : « ما الضرر فى أن يتحد عمال العالم ؟ » وهكذا تساعد « اليافطة » البائع على أن يخفى عن نفسه الأسس الوضيعة لطاعته ، وهى تخفى فى الوقت ذاته الأسس الوضيعة للسلطة . هى تخفى هذه الأسس وتلك وراء واجهة سامية الدلالة ، وهى الأيديولوجيا »(١٠) .

حين نقرأ هذه الفقرة يلفت نظرنا على الفور استخدام هافيل لكلمة « الكرامة » . ويصور هافيل بائع الخضراوات على أنه رجل عادى ليس على قدر كبير من التعليم أو الأهمية ، ولكنه سيشعر

مع ذلك بالخجل من نفسه لو أنه وضع « يافطة » تقول « أنا خائف » . فما طبيعة هذه الكرامة التى هى مصدر الكبت عند الرجل ؟ يرى هافيل أن مثل هذه « اليافطة » هى أكثر صراحةً من « يافطة » الشعار الشيوعى . كذلك فإن الكافة فى تشيكوسلوفاكيا الشيوعية يعرفون أن المرء مضطر إلى فعل أمور لا يريد فعلها بسبب خوفه . والخوف نفسه – وهو غريزة الحفاظ على الذات – غريزة طبيعية يشترك فيها كل البشر . فلماذا إذن لا يعترف المرء بأنه إنسان ومن ثم فهو خائف ؟

السبب فى النهاية يرجع إلى حقيقة أن بائع الخضراوات يرى لنفسه قيمة معينة . هذه القيمة لها صلة باعتقاده أنه أكبر من مجرد حيوان خائف محتاج يمكن التأثير فى سلوكه باستغلال مخاوفه واحتياجاته . وهو يعتقد – حتى لو لم يكن بوسعه التعبير فى كلمات عن هذا الاعتقاد – أنه كائن أخلاقى فى مقدوره الاختيار ، وفى مقدوره مقاومة احتياجاته الطبيعية فى سبيل مبدأ .

ويشير هافيل إلى أن البائع قادر بطبيعة الحال على تجاوز هذا الحوار الداخلى لأن بوسعه أن يعرض شعاراً شيوعياً نبيلاً موهماً نفسه بأنه رجل ذو مبادىء وليس كائناً جباناً مستذلاً . ووضعه إلى حد ما شبيه بوضع ليونتيوس فى قصة سقراط الذى أذعن لرغبته فى رؤية الجثث . فكل من بائع الخضراوات وليونتيوس يرى لنفسه قدراً مرتبطاً بقدرته على الاختيار ، وأنه فوق اعتبارات الخوف والرغبة الطبيعيين . غير أن الرجلين فى النهاية يذعنان للخوف الطبيعى أو للرغبة . والفارق الوحيد هو أن ليونتيوس كان صادقاً مع نفسه بشأن ضعفه وأدانها من أجله ، بينما لم يواجه بائع الخضراوات مذلته لأن الأيديولوجيا وفرت له عذراً مناسباً . وتعلمنا قصة هافيل شيئين ، الأول : أن الإحساس بالكرامة أو بقيمة الذات التى هى أساس الثيموس مرتبط باعتقاد الإنسان أنه كائن أخلاقى بوسعه الاختيار حقاً ، والثانى : أن هذا المفهوم عن الذات خاصية لصيقة بكل الآدميين ، سواء كانوا غزاة عظماء فخورين ، أو بائعى خضراوات متواضعين . أو كما يقول هافيل :

« إن الأهداف الأساسية فى الحياة قائمة لدى كل إنسان . ولدى كل إنسان قدر من الشوق إلى الكرامة الإنسانية التى هى من حقه ، وإلى الإخلاص للمبادىء الأخلاقية ، وإلى التعبير الحر عن كيانه ، وإلى الإحساس بتجاوز عالم الواقع »(١١) .

غير أن هافيل يرى فى نفس الوقت أن « كل شخص بوسعه ، إلى حد كبير أو صغير ، أن يكيف نفسه للعيش داخل الأكذوبة » . وتتركز إدانته للدولة الشيوعية فى مرحلة ما بعد الشمولية على ما ألحقته الشيوعية من أذى بأخلاقيات الشعب وبإيمانه بقدرته على سلوك مسلك الكائن الأخلاقى . ومثال ذلك افتقار بائع الخضراوات إلى الكرامة حين يقبل وضع شعار « يا عمال العالم اتحدوا ! » . فالكرامة وعكسها ، وهو المذلة ، هما أكثر الكلمات ترددا فى كتابات هافيل عن الحياة فى تشيكوسلوفاكيا الشيوعية(١٢) . ذلك أن الشيوعية أذلت الناس العاديين بإجبارهم على الوصول إلى حشد من الحلول الوسط الأخلاقية الدنيئة أحياناً والأقل دناءة أحياناً أخرى ، والتضحية بطبيعتهم الأنبل . وقد اتخذت هذه الحلول صورة وضع « يافطة » فى فاترينة المتجر ، أو التوقيع على عريضة تتهم أحد الزملاء بفعلة تدينها الدولة ، أو مجرد التزام الصمت حين يقدم هذا الزميل ظلماً

إلى المحاكمة . وقد حاولت الأنظمة الفاسدة في مرحلة ما بعد الشمولية في عهد بريجنيف أن تجعل الكافة متواطئين لا عن طريق الإرهاب ، ولكن ، للغرابة الشديدة ، عن طريق التلويح أمامهم بثمار الحضارة الاستهلاكية الحديثة . ولم تكن هذه بالمغريات المثيرة التي أشعلت جشع صاحب بنك الاستثمار الأمريكي في الثمانينيات من هذا القرن ، وإنما كانت أشياء صغيرة كثلاجة كهربائية ، أو شقة أوسع ، أو إجازة في بلغاريا ، وكلها مما يستهوى شعوباً لا تملك غير القليل من الأشياء المادية ... ولذا فإن الشيوعية تعزز قوة الشهوة في النفس على حساب الثيموس أكثر مما تعززها الليبرالية البورجوازية . وما اتهام هافيل للشيوعية لأنها لم تنجز وعدها بتحقيق الوفرة المادية الناجمة عن الكفاءة الصناعية ، أو لأنها خيبت آمال الطبقة العاملة ولم تحقق حياة أفضل للفقراء ، بل لأنها – على العكس من ذلك – تعرض هذه الأشياء في مساومة شبيهة بقصة فاوست ، وتطلب في مقابل ذلك التضحية بالقيمة الأخلاقية . وقد أصبح ضحايا هذا النظام بإبرامهم لهذه الصفقة معضدين لاستمرار النظام الذي أصبحت له بدوره حياة مستقلة عن رغبة أي شخص في المشاركة فيه .

ومن المؤكد أن ما يصفه هافيل بالعزوف العام لدى المهتمين أساساً بالاستهلاك عن التضحية ببعض الماديات المتيقن منها في سبيل نزاهتهم الروحية والأخلاقية ، هو ظاهرة لا تنفرد بها المجتمعات الشيوعية . فالروح الاستهلاكية في الغرب تدفع الناس يومياً إلى التنازل عن قيم أخلاقية . وهم يكذبون على أنفسهم لا باسم الاشتراكية وإنما باسم أفكار مثل « تحقيق الذات » أو « نمو الشخصية » . غير أن ثمة فارقاً مهماً : ففي المجتمعات الشيوعية من الصعب أن يحيا الإنسان حياة طبيعية ، بل ويكاد يكون من المستحيل أن تكون هذه الحياة ناجحة دون قمع الثيموس لدى المرء لدرجة كبيرة أو صغيرة . فليس بوسع المرء أن يكون مجرد نجار أو كهربائي أو طبيب عادي دون أن يجاري النظام بطريقة ما ، شأن بائع الخضراوات ، كما أنه من المؤكد أنه ليس بوسعه أن يصبح كاتباً أو أستاذاً أو مراسلاً تليفزيونياً ناجحاً ما لم يورط نفسه كلية في أكاذيب النظام[١٣] . فإن كان الشخص أميناً نظيفاً بدرجة كبيرة وأراد الاحتفاظ بإحساسه بقدره الداخلي ، فثمة بديل واحد فحسب (على افتراض أن هذا الشخص ليس من الفئة الصغيرة المتناقصة تدريجياً من أولئك الذين لا يزالون مؤمنين في إخلاص بأيديولوجيا الماركسية اللينينية) . هذا البديل هو الخروج على النظام كلية ، والتحول إلى احتراف المعارضة ، ضمن جناح المنشقين كما فعل فلاديمير بوكوفسكي ، وأندريه ساخاروف ، وألكسندر سولجينيتسين ، أو هافيل نفسه . غير أن هذا يعني التحرر تماما من الجانب الراغب في هذه الحياة ، والتضحية بامتيازات مادية بسيطة مثل الوظيفة والشقة ، واختيار حياة التقشف في السجن أو المنفى أو مصحة للأمراض العقلية . أما بالنسبة لغالبية الناس الذين لا يتمتعون بمثل هذا القدر من الثيموس ، فإن الحياة العادية تعني قبول المذلة الروحية يوماً تلو يوم .

إننا لنرى في قصة ليونتيوس في أفلاطون ، وقصة بائع الخضراوات عند هافيل ، (أي في بداية ونهاية الفلسفة السياسية الغربية التقليدية) صورة متواضعة للثيموس وهي في طريقها إلى

أن تصبح عاملاً جوهرياً فى الحياة السياسية . وتبدو الثيموس مرتبطة بطريقة ما بنظام سياسى صالح إذ أنها هى مصدر الشجاعة والحميّة العامة والعزوف عن التنازل عن المبادىء الأخلاقية . ويحتاج النظام السياسى الصالح إلى أن يكون أكثر من مجرد حلف مشترك لعدم الاعتداء ، (وهو ما يذهب إليه هؤلاء الكتاب) ، وعليه أيضاً أن يشبع رغبة الإنسان العائلة فى الاعتراف بكرامته وقدره .

غير أن الثيموس والرغبة في الاعتراف هما ظاهرتان أكبر بكثير مما يوحى به هذان المثلان . فعملية التقييم وتقييم الذات تطغى على جوانب عديدة من الحياة اليومية التى نصفها عادة بالجوانب الاقتصادية . ذلك أن الإنسان هو بحق -- وكما وصفه نيتشه – « ذلك الوحش ذو الخدين الأحمرين » .

- ١٦ -

الوحش ذو الخدّين الأحمرين

« فإن شاء الله أن نستمر هذه الحرب حتى تضيع الثروة التي جمعها الرقيق خلال قرنين ونصف قرن من الجهد غير المأجور ، وحتى تدفع ثمن كل قطرة دم أسالتها السياط قطرة أخرى تسيلها السيوف ، فعلينا أن نقول مع القائلين منذ ثلاثة آلاف عام مضت : « إن حكم الله حق لا ريب فيه » .

- من الخطبة الافتتاحية الثانية لأبراهام لينكولن ، مارس ١٨٦٥[١] .

تبدو الثيموس في جمهورية أفلاطون أو في قصة هافيل عن بائع الخضراوات وكأنما هي أشبه بحس إنساني فطري بالعدالة ، وهي بالتالي الأساس النفسي لكل الفضائل النبيلة كالإيثار والمثالية والأخلاقية والتضحية بالنفس والشجاعة والشرف . فالثيموس توفر تعضيداً عاطفياً بالغ القوة لعملية التقييم والتقدير ، وتتيح للناس فرصة التغلب على أقوى غرائزهم الطبيعية من أجل ما يعتقدون أنه حق وعدل . فالناس تقيّم وتحدد قدراً لأنفسها في المقام الأول ، وتشعر بالغضب إزاء كل ما يمسّهم . غير أن بوسعهم أيضاً أن يقدّروا الآخرين وأن يشعروا بالغضب إزاء ما يمس الآخرين . ويحدث هذا بالأخص حين يكون الفرد عضواً في طبقة من الناس ترى أنها عوملت معاملة ظالمة ، كنصيرة حقوق المرأة نيابة عن النساء أجمعين ، أو الوطني نيابة عن جماعته العرقية . حينئذ يمتد الغضب من أجل النفس ليشمل الطبقة كلها ويولّد مشاعر التضامن . وهناك أيضاً أمثلة للغضب نيابة عن طبقات من الشعب لا ينتمي الفرد إليها . فالغضب العادل الذي يشعر به الرجل الأبيض الثوري المطالب بإلغاء الرق قبل نشوب الحرب الأهلية الأمريكية ، أو الغضب الذي شعر به الناس في العالم كله على نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا ، هما مظهران للثيموس . وينشأ الغضب في هذه الحالات لأن ضحية العنصرية لا يعامل وفق القيمة التي يؤمن الغاضب بأنه قمين بها باعتباره بشراً ، أي لأن ضحية العنصرية « غير معترف به » .

إن الرغبة في الاعتراف الناجمة عن الثيموس هي ظاهرة جدّ متناقضة حيث إن الثيموس هو الأساس النفسي للعدالة والإيثار ، وهو مع ذلك وثيق الصلة بالأنانية . وتطالب الذات التي تسيطر عليها الثيموس باعتراف الآخرين بمفهومها عن تقييمها لنفسها ولغيرها ، وتبقى الرغبة في الاعتراف في صورة تأكيد الذات وإسقاط قيم صاحبها على العالم الخارجي ، وتستنفر مشاعر الغضب حين لا يعترف الآخرون بتلك القيم . وليس ثمة ما يضمن أن يتوافق مفهوم الذات الخاضعة

للثيموس عن العدالة مع مفهوم الذوات الأخرى . ذلك أن ما يعتبره المناضل ضد الفصل العنصرى عدلاً يختلف تماماً عن مفهوم الإفريقاني الأبيض المناصر للفصل العنصرى ،وهو اختلاف ناجم عن تباين تقييمهما لكرامة السود . وحيث إن الذات تبدأ عادة بتقييم نفسها ، فالاحتمال هو أن تبالغ فى هذا التقييم . أو على حدّ قول لوك : « ما من إنسان يصلح قاضياً عادلا لكى يفصل فى قضيته هو » .

ويؤدى تأكيد الذات الذى تنطوى عليه طبيعة الثيموس إلى الخلط الشائع بين الثيموس والرغبة . والواقع أن تأكيد الذات الناجم عن الثيموس والأنانية الناجمة عن الرغبة هما ظاهرتان جدّ مختلفتان(٢) . مثال ذلك الخلاف على تحديد الأجور بين الإدارة والتنظيم العمالى فى مصنع للسيارات . إن معظم علماء السياسة المعاصرين المتبنين لمذهب هوبز النفسى الذى يعرّف الإرادة بأنها الرغبة والعقل فحسب ، سيفسرون مثل هذه النزاعات على أنها صراعات بين « جماعات مصالح » ، أى بين رغبة المديرين ورغبة العمال فى الحصول على قطعة أكبر من الفطيرة الاقتصادية ، وسيقولون إن العقل يغرى كل طرف بانتهاج استراتيجية المساومة ليحصل على أقصى ما يمكن من المكاسب الاقتصادية ، أو ، فى حالة الإضراب ، ليقلل قدر الإمكان من الخسائر ، إلى أن تحدد القوة النسبية لكل منهما طبيعة الحل الوسط الناجم .

غير أن هذا القول فى الواقع ينطوى على تبسيط شديد للعملية النفسية الدائرة بين الطرفين معاً . فالعامل المضرب عن العمل لا يحمل « يافطة » تقول : « أنا شخص جشع وأريد كل ما يمكننى ابتزازه من المديرين من مال » ، تماما كما أن بائع الخضراوات عند هافيل لا يعرض « يافطة » تقول : « إنى خائف » . والحقيقة أن العامل المضرب يقول (ويفكر فى نفسه) : « إننى عامل جيد استحق أكثر مما يدفعه المدير الآن لى . فإن نظرنا إلى الأرباح التى جنتها الشركة بفضل جهدى ، وإلى الأجور التى تدفعها صناعات أخرى عن نفس العمل ، لرأينا الظلم فى معاملتى المالية . والواقع أنى .... » وهنا يستخدم العامل استعارة بيولوجية تعنى انتهاك كرامته الإنسانية . فالعامل ، كبائع الخضراوات ، يؤمن بأن له قيمة معينة . وهو يطالب بأجر أعلى لأنه سيمكنه من فك رهن على ممتلكات له ، ومن شراء طعام لأطفاله ، غير أنه يريد أيضاً اعترافاً بقيمته . ومن النادر أن يكون سبب الغضب فى حالة النزاع العمالى هو مستوى الأجور ، والغالب أن يكون السبب هو أن الأجور التى تعرضها الإدارة لا تعترف بما فيه الكفاية بكرامة العمال . وهو ما يفسر السبب فى أن غضب المضربين على العامل الذى يخرب الإضراب أعظم من غضبهم على الإدارة نفسها . ورغم أن العامل غير المضرب لا يعدو أن يكون أداة فى يد الإدارة ، فإن الآخرين يحتقرونه ويزدرونه لأن إحساسه بكرامته تلاشى إزاء رغبته فى الكسب الاقتصادى العاجل . فهو بعكس العمال المضربين قد تغلبت الرغبة عنده على الثيموس .

إننا نفهم فى يسر النفع الشخصى الاقتصادى . غير أننا كثيراً ما نتجاهل ارتباطه الوثيق بتأكيد الذات النابع من الثيموس . فالأجور العالية ترضى كلاً من الرغبة فى الأشياء المادية التى يتطلع الجانب الراغب فى الروح إليها ، والرغبة فى نيل الاعتراف التى تتطلع إليها الثيموس . والمطالب

الاقتصادية نادراً ما تصور في الحياة السياسية على أنها مجرد مطالبة بالمزيد ، وإنما تصاغ في عبارات مثل « العدالة الاقتصادية » . وعرض المطلب الاقتصادى في صورة مطالبة بالعدالة مع النفس يمكن أن يصدر باعتباره عملا من أعمال الأثرة الخالصة . غير أن هذه المطالبة غالباً ما تعكس القوة الحقيقية للثيموس من جانب أناس يؤمنون شعورياً أو لا شعورياً بأن كرامتهم في خطر وهم في خضم نزاع على المال . والواقع أن الجانب الأكبر مما يفسر عادة بالحافز الاقتصادى لا ينطوى إلا على مجرد الرغبة في الاعتراف ، وهو ما كان يدركه جيداً آدم سميث أبو الاقتصاد السياسى . ففى كتابه « نظرية المشاعر الأخلاقية » يذهب سميث إلى أن سبب سعى الناس وراء الثراء وتجنب الفقر لا صلة كبيرة بينه وبين الحاجات المادية . « فأجر أوضع العمال شأناً » يمكّنه من مجابهة احتياجات الطبيعة « كالطعام والكساء والمأوى والعائلة » ، كما أن جانباً كبيراً من الأجر الذى يحصل عليه حتى أفقر الناس يُنفق على « كماليات أو أشياء غير ضرورية » . فلماذا إذن يسعى الناس إلى « تحسين أحوالهم » ويلجون خضم العمل الشاق والحياة الاقتصادية ؟ الإجابة هى :

« رغبتهم فى أن يلاحظهم الآخرون ، وأن يحترموهم ، ويتعاطفوا معهم ، ويقرّوا مسلكهم ، وهى كل الامتيازات الناجمة عن الثراء . إنها الخيلاء ، لا الراحة ولا اللذة ، تلك التى تعنينا . غير أن الخيلاء تقوم دائماً على الاعتقاد بأننا محط الاهتمام والاحترام . فالغنى يزهو بثروته لأنه يشعر أنها تجلب له اهتمام العالم ، وأن البشر يميلون إلى مسايرته فى كل عواطفه الناجمة عن مزايا وضعه ... أما الفقير فيخجل من فقره لأن الفقر لا يجعله محط أنظار الناس ، فإن وقعت عليه أنظارهم فإنهم لن يتعاطفوا مع بؤسه وما يعانيه من شقاء ... »[٣] .

وثمة مستوى من الفقر يدفع الناس إلى خوض معترك النشاط الاقتصادى من أجل إشباع رغبات طبيعية ، كما حدث فى الثمانينيات حين اجتاح الجفاف الساحل الإفريقى . أما بالنسبة لمعظم أنحاء العالم الأخرى فإن الفقر والحرمان هما مفهومان نسبيان لا مطلقان ناجمان عن دور المال باعتباره رمزاً لقيمة المرء[٤] . ونلاحظ أن « حدّ الفقر » الرسمى فى الولايات المتحدة يمثل مستوى للمعيشة أعلى بكثير من مستوى معيشة الأغنياء فى بعض دول العالم الثالث . ولا يعنى هذا أن فقراء الولايات المتحدة هم أكثر رضاً بحالهم من الأغنياء فى إفريقيا أو جنوبى آسيا ، وذلك بالنظر إلى أن إحساس الفقراء الأمريكيين بقيمتهم الذاتية يصادف يومياً من الإذلال ما يفوق ما يلقاه غيرهم . وإن ملاحظة لوك من أن « مستوى طعام ومسكن وملبس ملك فى أمريكا هو دون مستواها عند عامل يومى فى انجلترا » ، إنما هى ملاحظة تغفل وضع الثيموس فى الاعتبار ، وتفقد بالتالى كل وزن . ذلك أن لدى الملك فى أمريكا إحساساً بالكرامة مفقوداً تماماً عند العامل اليومى الإنجليزى ، وهى كرامة وليدة ما يتمتع به من حرية واكتفاء ذاتى واحترام واعتراف . قد يأكل العامل اليومى طعاماً أفضل ، غير أنه عالة على مستخدمه الذى لا يشعر بوجوده .

إن القصور فى فهم عنصر الثيموس فيما يسمى عادة بالحافز الاقتصادى يؤدى إلى إساءة بالغة إلى فهم السياسة والتطور التاريخى . فمن الشائع مثلاً تأكيد أن الثورات تنجم عن الفقر والحرمان ، أو أن ازدياد الفقر والحرمان يزيد من إمكانية الثورة . غير أن دراسة توكفيل الشهيرة للثورة الفرنسية توضح أن العكس تماماً هو الذى حدث . ففى السنوات الثلاثين أو الأربعين السابقة على

الثورة ، شهدت فرنسا فترة من النمو الاقتصادى لا مثيل لها من قبل ، كما شهدت سلسلة من الإصلاحات الليبرالية حسنة النية (وإن كانت ضعيفة الأساس) من جانب الملكية الفرنسية . وقد كان الفلاحون الفرنسيون أرغد حالاً بكثير وأكثر استقلالية عشية الثورة من فلاحي سيليزيا أو بروسيا الشرقية ، وكذا الطبقة المتوسطة . غير أنهم أضحوا وقود الثورة نظراً إلى أن تطبيق الليبرالية فى الحياة السياسية قرب نهاية القرن الثامن عشر سمح لهم بأن يشعروا بحرمانهم النسبى على نحو أكثر حدة من شعور البروسيين ، وبأن يعبروا عن غضبهم إزاءه[٥] . ونلاحظ فى عالمنا المعاصر أن أفقر الدول وأغناها هى وحدها الدول المستقرة . أما أقلها تمتعاً بالاستقرار السياسى فتلك الدول الآخذة فى تحديث اقتصادها حيث إن النمو نفسه يثير التطلعات والمطالب الجديدة . ويميل الناس إلى مقارنة وضعهم لا بوضع المجتمعات التقليدية ، وإنما بوضع الدول الغنية ، فيثور بالتالى غضبهم . وما « ثورة التطلعات الناشئة » التى كثيراً ما نلاحظها إلا ظاهرة ثيموسية كالثورة الناجمة عن الرغبة[٦] .

وثمة حالات أخرى يختلط فيها مفهوم الثيموس بمفهوم الرغبة . فالمؤرخون الذين يحاولون تفسير الحرب الأهلية الأمريكية عليهم أن يشرحوا سبب استعداد الأمريكيين وقتها لاحتمال عذاب رهيب ناجم عن حرب قُتل خلالها ستمائة ألف رجل من مجموع السكان البالغ عددهم ٣١ مليوناً ، أى نحو ٢ فى المائة من السكان . وقد حاول عدد من مؤرخى القرن العشرين المؤمنين بالعوامل الاقتصادية أن يفسروا الحرب باعتبارها نزاعاً بين الشمال الرأسمالى الصناعى والجنوب الزراعى التقليدى . غير أن مثل هذه التفسيرات غير كافية . فقد نشبت الحرب أساساً تحت شعار أهداف غير اقتصادية : هى عند الشمال الحفاظ على الاتحاد ، وعند الجنوب الحفاظ على مؤسساتهم الخاصة بهم وأسلوب الحياة الذى تمثله . غير أنه كان ثمة سبب آخر أدركه إبراهام لينكولن (وهو الأكثر حكمة من المفسرين اللاحقين) حين قال إن « كل الناس يعرفون أن الرق هو سبب الصراع » . فالكثيرون من أهل الشمال كانوا بطبيعة الحال معارضين لتحرير الرقيق ، وكانوا يأملون فى تسوية سريعة للحرب عن طريق الوصول إلى حل وسط . غير أن تصميم لينكولن على استمرار الحرب إلى النهاية ، وهو تصميم يتضح من خلال إعلانه الحازم أنه مستعد لقبول استمرار الحرب « حتى لو أتت على الثروة التى جمعها الرقيق خلال قرنين ونصف قرن من الجهد غير المأجور » ، تصميم غير مفهوم فى ضوء الاعتبارات الاقتصادية ، ولا يمكن فهمه إلا فى ضوء الثيموس[٧] .

وهناك أمثلة لا حصر لها للرغبة فى الاعتراف نجدها فى السياسة الأمريكية المعاصرة . فحق الإجهاض مثلاً كان من أشد المسائل حساسية فى المجتمع الأمريكى بالنسبة للجيل الماضى ، هو مع ذلك مسألة لا يكاد يكون لها مضمون اقتصادى[٨] . وتتركز مناقشة موضوع الإجهاض على تصارع حق الجنين وحق المرأة ، غير أن الموضوع فى حقيقة الأمر يعكس خلافاً أعمق حول الكرامة النسبية للعائلة التقليدية ودور المرأة فيها من جهة ، ودور المرأة العاملة المتمتعة بالاكتفاء الذاتى من ناحية أخرى . وتشعر أطراف هذه المناقشة بالغضب والتعاطف إما مع الأجنّة المجهضة ، أو مع النساء اللواتى يمُتْن على يد غير الأكفاء من الذين يجرون عملية الإجهاض .

غير أن هذه الأطراف تغضب أيضاً لنفسها : فالأم التقليدية تغضب لأنها تشعر بأن الإجهاض يحط من قدر الأمومة ، في حين تغضب المرأة العاملة لأن حرمانها من الحق في الإجهاض يحط من كرامتها كمساوية للرجل . كذلك فإن ذل العنصرية في أمريكا العصر الحديث يرجع جزئياً إلى الحرمان المادي الناجم عن فقر السود ، أما معظمه فيرجع إلى أن الأسود في نظر العديدين من البيض هو (على حد تعبير رالف إليسون) « رجل خفي » ، هو غير مكروه في العلن بالضرورة ، ولكن لا ينظر إليه باعتباره من البشر . أما الفقر فيقتصر دوره على إخفاء الأسود أكثر فأكثر . والواقع أن الحريات والحقوق المدنية بأسرها ، وإن انطوت على اعتبارات اقتصادية معينة ، هي في جوهرها صراع يحفزه الثيموس من أجل الاعتراف بين فهمين متباينين للعدالة والكرامة الإنسانية .

وثمة جانب ثيموسي للكثير من أوجه النشاط التي يعتقد الناس عادة أنها ناجمة عن الرغبة الطبيعية . فاجتذاب الجنس الآخر مثلاً ليس لغرض الإشباع الجسدي وحده (حيث إن الإشباع لا يحتاج دائماً إلى شريك) وإنما هو يعكس أيضاً حاجة المرء إلى اعتراف الآخر بأنه مرغوب فيه . والذات المعترف بها ليست بالضرورة كالذات عند السيد الأرستوقراطي في مفهوم هيجل ، أو الذات الأخلاقية عند بائع الخضراوات في قصة هافيل . ذلك أن أعمق أشكال الحب الجنسي يتضمن شوقاً لدى العاشق إلى اعتراف معشوقه بأكثر من مجرد ميزته الجسدية ، وهو شوق يرقى إلى مصاف الاعتراف بالقدر والأهمية .

هذه الأمثلة للثيموس لا نقصد بها إثبات أن كل أوجه النشاط الاقتصادي ، والحب الجنسي ، وكل نشاط سياسي ، يمكن ردها إلى مجرد الرغبة في نيل الاعتراف . فالعقل والرغبة هما دائماً جزءان من الروح مستقلان عن الثيموس . بل إنهما – من أوجه عديدة – يشكلان الجانبين المهيمنين على روح الإنسان الليبرالي الحديث . إن البشر يشتهون المال لأنهم يريدون « أشياء » لا مجرد الاعتراف . ولا شك في أنه مع تحرير قدرة الإنسان على كسب المال في مستهل العصر الحديث ، تضاعف عدد وأشكال الرغبات المادية إلى حد الانفجار . وهم يشتهون الاتصال الجنسي لمجرد أنه .. متعة . وإنما أدخلت الأبعاد الثيموسية للجشع والشهوة في اعتباري لأن أهمية الرغبة والعقل في العالم الحديث تعمينا عن دور الثيموس أو دور الاعتراف في الحياة اليومية . فالثيموس كثيراً ما يعبر عن نفسه في صورة حليف للرغبة (كما في حالة مطالبة العامل بالعدالة الاقتصادية) ، وهو ما يؤدي إلى الخلط بينه وبين الرغبة .

كذلك لعبت الرغبة في الاعتراف دوراً حاسماً في إحداث الزلزال المناهض للشيوعية في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية والصين . فالمؤكد أن الكثيرين في أوروبا الشرقية أرادوا وضع نهاية للنظام الشيوعي لا لاعتبارات اقتصادية سامية ، كتمهيد الطريق أمام مستويات حياة شبيهة بمستواها في ألمانيا الغربية . صحيح أن النزوع الأساسي إلى الإصلاحات في الاتحاد السوفييتي والصين كان اقتصادياً إلى حد ما ، (بسبب عجز اقتصادات القهر المركزية عن مواجهة متطلبات مجتمع ما بعد الصناعة) . غير أن الرغبة في الرخاء صحبتها مطالبة بالحقوق الديموقراطية والمشاركة

السياسية باعتبارها أهدافاً فى حد ذاتها ، أو بعبارة أخرى المطالبة بقيام نظام ييسر الاعتراف على أساس روتينى وللجميع . وقد كان القائمون بمحاولة الانقلاب للإطاحة بجورباتشوف فى أغسطس ١٩٩١ يخدعون أنفسهم ويتوهمون أن الشعب الروسى « سيبيع حريته مقابل قطعة من السجق » ، على حدّ تعبير أحد الذين تولوا الدفاع عن مبنى البرلمان الروسى .

ليس بوسعنا أن نفهم ظاهرة الثورة فى مجموعها ما لم نقدّر دور الغضب الثيموسى والحاجة إلى الاعتراف فى إثارة الأزمة الاقتصادية الشيوعية . فمن الخصائص اللافتة للنظر للمواقف الثورية أن الأحداث التى تدفع الناس إلى القيام بأعظم المخاطرات والتى تؤدى إلى انهيار الحكومات ، نادراً ما تكون هى الأحداث الكبيرة التى يصفها المؤرخون اللاحقون بالأسباب الرئيسية للثورة ، وإنما هى أحداث صغيرة تبدو عارضة . ففى تشيكوسلوفاكيا مثلاً شُكلت جماعة المنتدى المدنى المعارضة بسبب الغضب الشعبى الذى أثاره الحكم بالسجن على هافيل نفسه ، وهو حكم صدر رغم وعد سابق من النظام الشيوعى بانتهاج نهج الليبرالية . وقد بدأت جماهير غفيرة فى التجمع فى شوارع براج فى نوفمبر ١٩٨٩ حين ثارت شائعات (تبين فيما بعد كذبها) تقول إن قوات الأمن قتلت أحد الطلبة . وفى رومانيا بدأت سلسلة الأحداث التى أدت إلى إسقاط نظام شاوشيسكو فى ديسمبر ١٩٨٩ بمظاهرات فى مدينة تيميسوارا احتجاجاً على حبس قسيس من أصل مجرى ، هو الأب توكيس الذى كان نشيطاً فى دعوته إلى احترام حقوق الطائفة المجرية هناك[٩] . وفى بولندا ظل العداء للسوفييت ولحلفائهم من الشيوعيين البولنديين ، يتزايد عبر عشرات السنين بسبب إحجام موسكو عن الاعتراف بالمسئولية عن قتل ضباط بولنديين فى غابة كاتين عام ١٩٤٠ . وقد كان من أوائل ما قامت به منظمة التضامن حين وصلت إلى الحكومة عقب اتفاق المائدة المستديرة فى ربيع ١٩٨٩ ، هو مطالبة السوفييت بتقرير واف عن مذابح كاتين . بل إن أمراً مشابهاً كان يحدث فى الاتحاد السوفييتى نفسه ، حيث كان الكثيرون ممن عاصروا حكم ستالين يطالبون بالكشف عن هوية مرتكبى جرائم ذلك العهد ، وإعادة الاعتبار لضحاياه . ولا يمكن فهم البريسترويكا والإصلاح السياسى إلا على ضوء الرغبة فى ذكر الحقيقة عن الماضى ورد الاعتبار لأولئك الذين اختفوا فى صمت فى معتقلات أرخبيل الجولاج . وقد نشأ الغضب الذى أطاح بعدد لا يحصى من موظفى الحزب المحليين عامى ١٩٩٠ و ١٩٩١ ، ليس فقط عن مظالم اقتصادية مستمرة ، وإنما أيضاً بسبب الفساد الشخصى والخيلاء ، كما فى حالة سكرتير أول الحزب فى فولجوجراد الذى فُصل من منصبه لاستخدامه أموال الحزب فى شراء سيارة فولفو لنفسه .

وقد أضعفت نظام هونيكر فى ألمانيا الشرقية بصورة ملحوظة ، سلسلة من الأحداث وقعت عام ١٩٨٩ مثل أزمة فرار مئات الألوف إلى ألمانيا الغربية ، وفقدان التأييد السوفييتى ، ثم فتح حائط برلين . ومع ذلك فإنه حتى هذه النقطة لم يكن واضحاً أن الاشتراكية قد انتهت فى ألمانيا الشرقية . أمّا ما أطاح بحزب الوحدة الاشتراكى وأخرجه من الحكم وقوض من سمعة زعيميه الجديدان كرينتس ومودرو ، فإماطة اللثام عن البذخ فى مقر إقامة هونيكر بضاحية فاندليتز[١٠] .

صحيح أن الغضب العارم الذى نتج عن هذه الفضيحة كان إلى حد ما مبالغاً فيه وغير منطقى . فقد كان ثمة أسباب عديدة للشكوى من الشيوعية فى ألمانيا الشرقية ، خاصة افتقار البلاد إلى الحرية السياسية وانخفاض مستوى المعيشة إن هو قورن بمستواها فى ألمانيا الغربية . كذلك فإن هونيكر لم يكن يقيم فيما يشبه قصر فرساى ، بل كان منزله أشبه بمنزل رجل ثرى في همبورج أو بريمن . بيد أن التهم المعروفة والقديمة الموجهة ضد الشيوعية فى ألمانيا الشرقية ، لم تثر من الغضب الثيموسى لدى الرجل العادى قدر ما أثارته رؤية صور مقر إقامة هونيكر على شاشات التليفزيون . فقد كشفت هذه الصور عن النفاق العظيم من جانب نظام يزعم أنه ملتزم بتحقيق المساواة ، وهو ما استثار بعمق إحساس الشعب بشأن العدالة ، وكان كافياً لدفعه إلى الخروج إلى الشوارع مطالباً بالإطاحة بسلطة الحزب الشيوعى .

وأخيراً ، نأتى لحالة الصين . لقد خلقت إصلاحات دينج هسياو بنج الاقتصادية أفقاً جديداً واسعاً من الفرص الاقتصادية لجيل من الشباب الصيني الذين بلغوا سن الرشد خلال الثمانينيات . فقد أصبح بإمكانهم الآن الاشتغال بالتجارة ، وقراءة الصحف الأجنبية ، والدراسة فى الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية لأول مرة منذ الثورة . وقد كان لدى هؤلاء الطلبة الذين شبّوا فى هذا الجو من الحرية الاقتصادية شكاوى اقتصادية خاصة فيما يتعلق بالتضخم المتزايد فى أواخر الثمانينيات مما كان يؤدى إلى ضعف مطرد فى القوة الشرائية لدى سكان المدن . غير أن الصين بدت عقب تطبيق الإصلاحات دولة ذات دينامية أعظم وفرص أكبر مما عرفته فى عهد ماوتسى تونج ، خاصة بالنسبة للمحظوظين من أبناء الصفوة الذين يدرسون فى جامعات بكين وشيان وكانتون وشنغهاى . ومع ذلك فإن هؤلاء الطلبة هم أنفسهم الذين تظاهروا من أجل ديموقراطية أكبر ، عام ١٩٨٦ ثم فى ربيع ١٩٨٩ فى ذكرى وفاة هو ياوبانج . غير أنهم مع استمرار الاحتجاج شعروا بالغضب لافتقارهم إلى الصوت المسموع ولعدم اعتراف الحزب والحكومة بهم وبعدالة مطالبهم . أرادوا أن يقابلهم دينج هسياو بنج أو جاو زيانج أو أى زعيم صينى آخر كبير ، وشرعوا يطالبون بأن تكون مشاركتهم على المدى الأبعد مشاركة مقنّنة ، وإن لم يتضح تماماً ما إذا كان الجميع يريدون أن تتخذ هذه المشاركة المقننة شكل الديموقراطية النيابية . غير أن مطالبتهم الحقيقية كانت بالنظر إليهم باعتبارهم راشدين وعلى نحو جدى والنظر إلى آرائهم على أنها جديرة بالاحترام .

كل هذه الأمثلة من العالم الشيوعى توضح بشكل أو بآخر دور الرغبة فى الاعتراف . لقد نهضوا بالإصلاح وقاموا بالثورة من أجل إقامة نظام سياسى يقنّن الاعتراف العام . والأهم من ذلك أن الغضب الثيموسى لعب دوراً حاسماً فى التعجيل بأحداث الثورة . ذلك أن الناس لم يخرجوا إلى شوارع ليبزج وبراج وتيمسوارا وموسكو للمطالبة بأن توفر الحكومة لهم « اقتصاد مجتمع ما بعد الصناعة » ، أو أن تملأ لهم المتاجر بالأطعمة . وإنما أثار غضبهم العارم ما لحظوه من تصرفات صغيرة نسبياً تنطوى على الظلم ، مثل سجن قسيس ، أو رفض كبار المسئولين تسلم عريضة بالمطالب .

ويفسر المؤرخون بعد ذلك هذه الأمور ، باعتبارها أسباباً ثانوية أو مباشرة . وهو تفسير سليم . غير أنه تفسير لا يقلل من أهمية دورها فى إثارة سلسلة الأحداث التى أشعلت الثورة فى نهاية الأمر . فالمواقف الثورية لا يمكن أن تنشأ دون أن يكون لدى بعض الناس ، على الأقل ، استعدادا للمخاطرة بحياتهم وبراحتهم من أجل قضية . ولا يمكن أن تنبع الشجاعة اللازمة لتحقيق ذلك عن القوة الشهوانية فى النفس ، وإنما عن الثيموس . ذلك أن الإنسان الخاضع للرغبة ، أو الإنسان الاقتصادى ، أو البورجوازى القح ، يميل إلى التفكير فى الحسابات ، فى التكاليف والأرباح ، وهو ما يدفعه دائماً إلى العمل « داخل النظام » . أما الإنسان الثيموسى ، الإنسان المدفوع بالقوة الغضبية فهو الذى يغار على كرامته وكرامة سائر المواطنين ، الإنسان الذى يشعر بأن قيمته تحددها أمور هى أكثر من مجرد مجموعة من الرغبات تشكل كيانه المادى ، فهو وحده الذى نراه على استعداد للوقوف فى وجه دبابة أو فى مواجهة صف من الجنود . وكثيراً ما نلاحظ أنه لولا مثل هذه التصرفات الشجاعة الصغيرة التى أثارتها أفعال ظالمة صغيرة ، لما تحققت أبدا تلك السلسلة الأكبر من الأحداث المؤدية إلى تغييرات أساسية فى البناءين السياسى والاقتصادى .

- ١٧ -

صعود الثيموس وسقوطها

« لا يكابد الإنسان من أجل السعادة . الإنجليز وحدهم هم الذين يفعلون ذلك » .
- نيتشه : « غروب الأوثان »[١] .

عرضنا لإحساس المرء بقيمته الذاتية ومطالبته الاعتراف بها ، باعتبارها منبع الفضائل النبيلة مثل الشجاعة والكرم والحميَّة العامة ، وأساس مقاومة الطغيان ، وسبب تفضيل الديموقراطية الليبرالية . غير أن ثمة جانباً مظلماً أيضاً للرغبة فى نيل الاعتراف ، جعل فلاسفة كثيرين يرون فى الثيموس المصدر الرئيسى للشر بين البشر .

لقد نشأت الثيموس فى الأصل عن تقييم المرء لنفسه . وتشير قصة هافيل عن بائع الخضراوات إلى أن هذا الإحساس بالقيمة كثيراً ما يرتبط بالإحساس بأن الإنسان هو أكبر من مجرد رغبات طبيعية ، وبأنه كائن أخلاقى قادر على الاختيار الحر . ويمكن النظر إلى هذه الصورة المتواضعة للثيموس على أنها شعور بتقدير الذات . وهو شعور نجده - بدرجة كبيرة أو صغيرة - لدى كافة الناس تقريباً . فالإحساس ولو بقدر متواضع من احترام الذات ، يبدو أنه مهم بالنسبة للجميع ، ولقدرتهم على الحياة فى عالمنا ، ولرضائهم عن عيشهم . فهو - على حد تعبير جوان ديديون - الذى يمكننا من أن نقول « لا » للآخرين دون إحساس بالذنب[٢] .

غير أن وجود بعد أخلاقى للشخصية الإنسانية يقوم دائماً بمهمة تقييم الذات وتقييم الآخرين ، لا يعنى توافر الاتفاق على مضمون موضوعى للأخلاق . ذلك أنه فى عالم من الذوات الأخلاقية الثيموسية سيظل الناس يختلفون فيما بينهم ويتناقشون ويغضب بعضهم من البعض الآخر بصدد حشد من المسائل المهمة والتافهة . وبالتالى فإن الثيموس - حتى فى أبسط مظاهرها - هى نقطة البداية فى النزاعات بين البشر .

كذلك فإنه ليس هناك ما يضمن أن يظل تقييم الفرد لنفسه داخل حدود هذه الذات « الأخلاقية » . إن هافيل يعتقد أن فى كل إنسان ثمة بذرة للحكم الأخلاقى وإحساس بالحق . غير أنه حتى لو قبلنا هذا التعميم ، فعلينا أن نعترف بأن هذا الإحساس تختلف درجة نموه من شخص إلى آخر . وكما أن الفرد قد يطالب بالاعتراف بقيمته المعنوية ، فإنه قد يطالب أيضاً الآخرين بالاعتراف بثرائه ، أو بقوته ، أو بجماله .

والأهم من ذلك أنه ما من سبب يدفع إلى الاعتقاد بأن كل الناس سيقيّمون أنفسهم باعتبارهم « متساوين » مع غيرهم . بل قد يسعون إلى نيل الاعتراف بأنهم أرقى من غيرهم ، ربما على أساس من قيمة باطنية حقيقية ، أو أن يكون ذلك ، وهو الأرجح ، نتيجة زهو وتقييم مبالغ فيه للنفس . وسنطلق من الآن فصاعداً على الرغبة في نيل الاعتراف بالتفوق على الآخرين كلمة جديدة لها أصل إغريقي ، هي ميجالوثيميا ، أو تضخم الذات . وتظهر الميجالوثيميا لدى الطاغية الذي يغزو شعباً مجاوراً ويستعبده حتى يعترف بسلطته ، وكذلك لدى عازف البيانو في حفل موسيقى يريد أن يعترف به كأفضل عازف لموسيقى بيتهوفن . أما عكس الميجالوثيميا فهي الإيسوثيميا ، أو التعادلية ، وهي رغبة الإنسان في أن يُعترف به مساوياً للآخرين . وتشكّل الميجالوثيميا والإيسوثيميا معاً مظهري الرغبة في الاعتراف التي يمكن على هديها فهم التحول التاريخي إلى الحداثة .

والواضح أن الميجالوثيميا عاطفة تثير مشاكل جمة في الحياة السياسية ، حيث إنه وإن كان الاعتراف بتفوق المرء على غيره مرضياً للأول ، فلاشك أن اعتراف الكافة بتفوقه سيكون أكثر إرضاء له . وعلى ذلك فإن بإمكان الثيموس ، التي بدت أول ما بدت في صورة نوع متواضع من احترام الذات ، أن تبدو أيضاً في صورة الرغبة في الهيمنة على الآخرين . وقد كان هذا الجانب المظلم من الثيموس واضحاً منذ البداية في وصف هيجل للمعركة الدموية ، حيث إن الرغبة في الاعتراف هي التي أثارت المعركة البدائية ثم أدت في النهاية إلى هيمنة السيد على العبد . ويؤدى منطق الاعتراف في خاتمة المطاف إلى الرغبة في نيل اعتراف الكافة ، أي إلى الإمبريالية .

والثيموس ، سواء في صورتها المتواضعة المتمثلة في إحساس بائع الخضراوات بكرامته ، أو في صورتها الميجالوثيميا المتمثلة في الطموح الاستبدادى لدى قيصر أو ستالين ، كانت موضوعاً محورياً في الفلسفة السياسية الغربية ، مع اختلاف الأسماء التي أطلقها المفكرون على هذه الظاهرة . والواقع أن كل من فكر على نحو جدى في السياسة ومشكلات النظام السياسى العادل ، وجد نفسه مضطراً إلى التصدى لأوجه الغموض الأخلاقية المتعلقة بالثيموس ، محاولا استغلال نواحيها الإيجابية ، والعثور على وسيلة لتحييد جانبها المظلم .

فأما سقراط فيدخل في نقاش طويل في « الجمهورية » حول الثيموس حيث أن الجزء الثيموسى من الروح هو بالغ الأهمية في بناء مدينته الفاضلة[٣] . هذه المدينة – كغيرها من المدن – لها أعداء أجانب ، وتحتاج إلى الدفاع عنها ضد الهجوم الخارجي . وبالتالى فهي في حاجة إلى طبقة من الحراس الشجعان ذوى الحميّة العامة ، والاستعداد للتضحية بالرغبات والاحتياجات المادية في سبيل الصالح العام . ولا يعتقد سقراط في إمكان توافر الشجاعة والحميّة العامة في إنسان يحكمه الصالح الشخصى المستنير . وإنما يرى وجوب تأسيس هاتين الفضيلتين على الثيموس ، والثقة العادلة لدى الحراس في أنفسهم وفي مدينتهم ، وغضبهم الكامن اللاعقلاني ضد كل من يهددها[٤] . فالثيموس إذن هي عند سقراط فضيلة سياسية فطرية لازمة لحماية وبقاء أية جماعة سياسية حيث إنها الأصل في تحويل الفرد عن حياة الشهوة الأنانية إلى مراعاة الصالح العام . غير أن سقراط

يرى أيضاً أن الثيموس تستطيع هدم الجماعات السياسية كما تستطيع تحقيق التلاحم بين أفرادها . وهو يلمح فى مواضع مختلفة فى « الجمهورية » إلى كل هذا ، حين يقارن الحارس الذى تسيطر عليه الثيموس بكلب الحراسة الشرس الذى قد يعض سيده كما يعض الغريب لو لم يحسن الناس تدريبه(٥) . ولذا فإن إقامة نظام سياسى عادل تتطلب تنمية الثيموس وترويضها فى نفس الوقت . والواقع أن معظم الكتب الستة الأولى من « الجمهورية » مخصصة لشرح كيفية تدريب طبقة الحراس على نحو يجعل سيطرة الثيموس تسير فى الاتجاه السديد .

أما الميجالوثيميا عند السادة الراغبين فى الهيمنة على الآخرين عن طريق الإمبريالية ، فموضوع مهم فى شطر كبير من الكتابات التى تناولت الفكر السياسى فى العصور الوسطى وبداية العصر الحديث ، والتى أشارت إلى الظاهرة باعتبارها سعياً وراء المجد . وقد شاع الاعتقاد بين الكتّاب بأن صراع الأمراء الطموحين من أجل نيل الاعتراف هو خاصية عامة سواء للطبيعة البشرية أو السياسية . وهو لا يعنى بالضرورة طغياناً أو ظلماً فى زمن كان ينظر فيه إلى شرعية الإمبريالية على أنها أمر مفروغ منه(٦) . فالقديس أوغسطين مثلا يورد الرغبة فى المجد فى قائمة الرذائل الأقل خطورة والتى يمكن أن تكون طريقاً إلى عظمة الفرد(٧) .

وقد كان مفهوم الميجالوثيميا باعتبارها رغبة فى المجد مفهوماً محورياً فى فكر أول مفكر حديث يخرج على المذهب الأرسطوطالى للفلسفة السياسية المسيحية فى العصور الوسطى ، ألا وهو نيكولو ماكيافيلى . وماكيافيلى معروف الآن بصفة أساسية بوصفه مؤلف عدد من الحكم التى تصدمنا صراحتها ، والتى تتناول الطبيعة القاسية للسياسة ، ومن أمثلتها : « خير لك أن تكون مرهوبا من أن تكون محبوباً » ، أو « أنه لا ينبغى للمرء أن يلتزم بما وعد إلا إن كان هذا الالتزام فى صالحه » . ويعتبر ماكيافيلى مؤسس الفلسفة السياسية الحديثة ، وكان يعتقد أن بوسع الإنسان أن يكون سيد داره لو أنه استلهم الأسلوب الفعلى لحياة الناس دون الأسلوب الذى ينبغى أن تكون عليه حياتهم . وبدلاً من أن يحاول ماكيافيلى أن يصلح من طباع البشر عن طريق التعليم كما أشار أفلاطون ، سعى إلى إقامة نظام سياسى صالح على أساس طبيعة البشر الشريرة . فالشر يمكن استخدامه فى خدمة الأغراض الطيبة لو أنه وُجّه فى القنوات المناسبة(٨) .

وقد فهم ماكيافيلى أن الميجالوثيميا فى صورة الرغبة فى المجد هى الحافز النفسى الأساسى وراء طموح الأمراء . فقد تغزو الأمم أحياناً جيرانها بدافع الضرورة ، أو للدفاع عن النفس ، أو لمواجهة المستقبل عن طريق زيادة السكان والموارد . غير أن وراء وفوق مثل هذه الاعتبارات نرى رغبة الإنسان فى نيل الاعتراف ، كتلك اللذة التى كان يشعر بها القائد الرومانى خلال الاحتفال بانتصاره حين كان خصمه يساق فى أصفاده فى الشوارع والجموع تهتف . ويرى ماكيافيلى أن الرغبة فى المجد ليست بالخاصية القاصرة على الأمراء أو الحكومات الأرستوقراطية ، بل سرت عدواها إلى الجمهوريات أيضاً ، كما فى حالة الإمبراطوريتين الأثينية والرومانية الجشعتين ، حيث كان للمشاركة الديموقراطية أثرها فى إنماء طموح الدولة ، وفى توفير أداة عسكرية أكفأ من أجل التوسع(٩) .

ومع أن الرغبة في المجد خاصية عامة لدى كافة البشر[١٠] ، فقد رأى ماكيافيلي أنها تخلق مشكلات خاصة حين تقود الطموحين إلى الطغيان ، وسائر الناس إلى العبودية . والحل الذى يعرضه لهذه المشكلة يختلف عن الحل الذى ارتآه أفلاطون ، وقد أضحى فيما بعد خاصية لصيقة بالأنظمة الدستورية الجمهورية التالية . فبدلاً من محاولة تعليم الأمراء أو الحراس الخاضعين لهيمنة الثيموس كما نصح أفلاطون ، يرى ماكيافيلي ضرورة مواجهة الثيموس بالثيموس ، وأنه بالإمكان ضمان توافر قسط من الحرية لو أن الجمهوريات المختلطة وازنت بين المطامح الثيموسية للأمراء والقلة الأرستوقراطية برغبة الشعب الثيموسية في الاستقلال[١١] . ولذا فإن الجمهورية المختلطة عند ماكيافيلي هي صورة مبكرة للفصل بين السلطات المعروف في الدستور الأمريكي .

وقد تلا مشروع ماكيافيلي ، مشروع ربما كان أكثر طموحاً قد عرضناه من قبل . فقد سعى هوبز ولوك (مؤسسا الليبرالية الحديثة) إلى استئصال الثيموس كلية من الحياة السياسية ، وإحلال مزيج من الرغبة والعقل مكانها . وقد نظر هذان الليبراليان الإنجليزيان إلى الميجالوثيميا على أنها صورة من الكبرياء العنيف العنيد لدى الأمراء ، أو من التعصب الديني لدى القساوسة المناضلين ، وهي السبب الرئيسي للحروب . ولذا فقد شن الرجلان حرباً على كافة صور الكبرياء ، وحذا حذوهما في مهاجمة كبرياء الأرستوقراطية عدد من الكتّاب في عصر التنوير ، مثل آدم فيرجسون ، وجيمس ستيوارت ، وديفيد هيوم ، ومونتيسكيو . ففي المجتمع المدني الذى تخيله هوبز ولوك وغيرهما من أوائل المفكرين الليبراليين الحديثين ، لا يحتاج الإنسان إلا إلى الرغبة والعقل . وقد كانت البورجوازية في الواقع من صنع الفكر الحديث في المرحلة المبكرة منه ، صنعها عامداً متعمداً في محاولة منه شبيهة بالهندسة الاجتماعية كي يحقق السلام الاجتماعي عن طريق تغيير الطبيعة البشرية ذاتها . وبدلاً من موازنة الميجالوثيميا عند القلة بالميجالوثيميا عند الكثرة كما نصح ماكيافيلي ، كان مؤسسو الليبرالية الحديثة يأملون في إمكان التغلب تماماً على الميجالوثيميا عن طريق إثارة مصالح القوة الشهوانية من الطبيعة البشرية ضد انفعالات الثيموس[١٢] .

وقد كانت الأرستوقراطية التقليدية هي التجسيد الاجتماعي للميجالوثيميا ، وهي الطبقة الاجتماعية التي أشهرت الليبرالية الحديثة الحرب عليها . فالمحارب الأرستوقراطي لا يخلق الثروة ، بل يسرق الثروة من غيره من المحاربين ، أو بالأحرى ، من الفلاحين الذين استولى لنفسه على فائض إنتاجهم . وهو لا يتصرف على أساس من العقلانية الاقتصادية ، بأن يبيع عمله لمن يعرض أعلى سعر له . بل إنه لا يعمل على الإطلاق ، وإنما يحقق ذاته من خلال حياة الدعة . وتحدد معالم سلوكه اعتبارات الكبرياء والشرف التي لا تسمح له بإتيان فعل دون مستواه ، كالاشتغال بالتجارة . ومع كل مظاهر الانحلال في الكثير من المجتمعات الأرستوقراطية ، نرى جوهر كيان الأرستوقراطي – كما في حالة السيد البدائي عند هيجل – مرتبطاً باستعداده للمخاطرة بحياته في معركة دموية . فالحرب إذن هي محور أسلوب الحياة الأرستوقراطية . والحرب – كما نعرف جيداً – ليست بالظرف المثالي لازدهار الاقتصاد . فالأفضل إذن أن نقنع المحارب

الأرستوقراطي بعدم جدوى طموحاته ، وتحويله إلى رجل أعمال مسالم ، تؤدي نشاطاته التي يثري بها نفسه إلى إثراء كل من حوله أيضاً(١٣) .

ويمكن أن ننظر إلى مسار « التحديث » الذي وصفه علماء الاجتماع المعاصرون على أنه نصر تدريجي للقوة الشهوانية في النفس ، التي تعمل بتوجيه من العقل ، على الثيموس ، وهو نصر قد أحرز في بلاد لا حصر لها في جميع أنحاء العالم . لقد كانت المجتمعات الأرستوقراطية هي القاعدة في كل مكان تقريباً وفي مختلف الحضارات البشرية ، من أوروبا إلى الشرق الأوسط إلى أفريقيا إلى جنوبي آسيا وشرقيها . وقد تطلب التحديث الاقتصادي ما هو أكثر من مجرد خلق هياكل اجتماعية حديثة ، كالمدن والبيروقراطيات العقلانية . فقد تطلب أيضاً الانتصار الأخلاقي لأسلوب الحياة البورجوازي على حياة الأرستوقراطي الثيموسية . وقد عُرضت صفقة هوبز في مجتمع تلو آخر على الطبقة الأرستوقراطية القديمة ، بحيث تتنازل تلك الطبقة عن كبريائها الثيموسي مقابل تحقيق حياة آمنة توفر القدرة على الكسب المادي غير المحدود . وقد عرضت هذه الصفقة صراحة في بعض الدول كاليابان التي حوّلت الدولة الحديثة فيها أفراد طبقة المحاربين الساموراي إلى رجال أعمال ، وهم الذين باتت شركاتهم في القرن العشرين تعرف باسم زايباتسوس(١٤) . أما في دول أخرى كفرنسا ، فقد أبى الكثيرون من الأرستوقراطيين قبول الصفقة ، وخاضوا سلسلة من المعارك الخاسرة من أجل الحفاظ على نظامهم الأخلاقي الثيموسي . وهو نضال نراه مستمراً اليوم في كثير من دول العالم الثالث حيث تواجه سلالة المقاتلين نفس المشكلة ، وعليهم أن يقبلوا أو يرفضوا فكرة التخلي عن السيوف التي ورثوها مقابل أجهزة الكومبيوتر والعمل في المكاتب .

ومع تأسيس الجمهورية الأمريكية ، تحقق النصر الكامل لمبادىء لوك في أمريكا الشمالية - ومن ثم تحقق انتصار القوة الشهوانية على الثيموس . وكان النص في إعلان الاستقلال الأمريكي على حق « السعي من أجل السعادة » يعني إلى حد كبير حق الامتلاك . كذلك فإن مذهب لوك هو الإطار العام للأوراق التي حملت اسم « الفيدرالي » ، وتضمنت دفاعاً مجيداً عن الدستور الأمريكي بقلم ألكسندر هاملتون ، وجيمس ماديسون ، وجون جاي . وعلى سبيل المثال ، فإن الفصل العاشر الشهير من « الفيدرالي » الذي كتبه جيمس ماديسون في الدفاع عن الحكومة النيابية باعتبارها أفضل علاج للانقسامات المقيمة في الحكومات الشعبية ، يؤكد أن حماية الملكات العديدة عند الإنسان ، خاصة « الملكات المتفاوتة وغير المتكافئة في مجال الامتلاك » هي « الهدف الأول للحكومة »(١٥) .

ورغم أنه ليس بالوسع إنكار تأثير لوك في الدستور الأمريكي ، فإن مؤلفي « الفيدرالي » كانوا يدركون أن الرغبة في نيل الاعتراف لا يمكن استئصالها من الحياة السياسية . بل لقد فُهم تأكيد الذات الناجم عن الكبرياء على أنه أحد الأهداف أو أحد البواعث في الحياة السياسية ، وعلى الحكومة الصالحة أن تفسح المجال أمام ممارسته . وقد سعى هؤلاء المؤلفون إلى توجيه الرغبة في الاعتراف في اتجاهات إيجابية ، أو على الأقل ، غير مؤذية ، تماماً كما فعل ماكيافيلي . وقد أشار ماديسون في الفصل العاشر من « الفيدرالي » إلى الانقسامات الناجمة عن اختلاف « المصالح »

الاقتصادية . غير أنه ميزها عن الانقسامات الأخرى الناجمة عن « الانفعالات » ، وبالأخص عن أفكار الناس العاطفية عن الحق والباطل ، « كالتحمس لآراء متباينة عن الدين ، والحكومة ، وغير ذلك من الموضوعات ، أو التعلق بزعماء عديدين » . وما الآراء السياسية إلا تعبير عن حب الذات ، شديد الارتباط بتقييم المرء لنفسه . « فطالما وجد الارتباط بين عقل الإنسان وحبه لذاته ، فسيكون لآرائه وعواطفه تأثير متبادل ، وستكون العواطف غاية يسعى العقل إلى الالتحام بها »[١٦] . ولذا فإن الانقسامات لا تنجم فقط عن الصدام بين القوى الشهوانية لنفوس بشر مختلفين ، (أى المصالح الاقتصادية) ، وإنما أيضاً عن القوى التيموسية[١٧] . وهذا هو السبب فى أن السياسة الأمريكية وقت ماديسون كانت تهيمن عليها اختلافات فى الرأى حول مسائل مثل شرب الخمر ، والدين ، والرق ، كما تهيمن عليها اليوم مسائل مثل الحق فى الإجهاض ، والصلاة فى المدارس ، وحرية التعبير .

وبالإضافة إلى ذلك الحشد من الآراء الانفعالية التى قد يؤكدها عدد كبير من الأفراد الضعفاء نسبيا ، كان مؤلفو « الفيدرالى » يؤمنون بضرورة تصدى الحياة السياسية لحب الشهرة الذى كان هاملتون يرى أنه « العاطفة المتحكمة فى أنبل العقول »[١٨] ، والذى يتمثل فى الرغبة فى المجد لدى الطموحين الأقوياء . وقد ظلت الميجالوثيميا والإيسوثيميا معضلتين تواجهان مؤسسى الجمهورية . وكان ماديسون وهاملتون يريان فى الدستور الأمريكى وسيلة لا لقمع مختلف أوجه التعبير عن التيموس ، وإنما لتوجيهها فى قنوات آمنة ، بل ومثمرة . ولذا فقد اعتبر ماديسون الحكومة الشعبية (بما تعنيه من ترشيح الوظائف ، وإلقاء الخطب السياسية ، والمداولة ، وتدبيج المقالات الافتتاحية ، والتصويت فى الانتخابات ، إلى آخره) وسيلة ناجعة سليمة لإرضاء الكبرياء الطبيعى لدى الفرد ، وميله إلى تأكيد الذات التيموسية ، بشرط أن تتسع لتشمل جمهورية كبيرة نسبياً . والمسار السياسى الديموقراطى هو أمر مهم ، ليس فقط باعتباره سبيلاً لاتخاذ القرارات ، أو « تجميع المصالح » ، وإنما أيضاً باعتباره « مساراً » ، أى مسرحاً للتعبير عن التيموس ، يسعى الناس فيه إلى نيل الاعتراف بآرائهم . وعلى المستوى الأعلى (والأخطر) للميجالوثيميا لدى الطموحين العظماء ، تأسست الحكومات الدستورية صراحة من أجل الاستعانة بالطموح « لمجابهة الطموح » . كما نظر إلى مختلف فروع الحكومة كوسائل لخدمة الطموحات القوية ، على أن يضمن نظام الرقابة والموازنة أن تلغى تلك الطموحات بعضها البعض ، فتحول بذلك دون ظهور الاستبداد . قد يتطلع سياسى أمريكى إلى أن يكون قيصر أو نابليون ، غير أن النظام لا يتيح له أن يصبح أكثر من جيمى كارتر أو رونالد ريجان ، محاطاً بقيود قوية من المؤسسات والقوى السياسية من كل جانب ، ومضطراً إلى تحقيق مطامحه بأن يكون خادماً لا سيداً للشعب .

وقد حار الكثيرون من المفكرين بصدد محاولة السياسية الليبرالية المتأثرة بهوبز ولوك استئصال الرغبة فى الاعتراف من السياسة أو كبح جماحها وشلّها . فالمجتمع الحديث سيصبح حينئذ – وعلى حدّ تعبير س . س . لويس – مكوّناً من « أناس لا صدور لهم » ، لا يعرفون غير الرغبة والعقل ، ويفتقرون إلى تأكيد الذات القائم على الكبرياء الذى كان محور إنسانية البشر فى العصور السالفة .

فالصدر ، كناية عن الحمية ، هو الذى يصنع الرجال ، « إذ بعقله فهو مجرد روح ، وبشهواته فهو محض حيوان »[١٩] . وقد كان فريدريك نيتشه (أبو النسبية والعدمية المعاصرتين) أعظم وأفصح نصير للثيموس فى العصر الحديث ، والنبى الداعى إلى إحيائها ، وهو الذى وصفه أحد معاصريه بالراديكالى الأرستوقراطى ، وهو وصف لم يعترض عليه . ويمكن النظر إلى شطر كبير من مؤلفاته باعتباره رد فعل لما لحظه من بزوغ فجر حضارة كاملة أفرادها « لا صدور لهم » ، حضارة مجتمع من البورجوازيين الذين لا يطمعون فى أكثر من الحفاظ على حياتهم وراحتهم . ويرى نيتشه أن جوهر الإنسان ليس شهوته ولا عقله ، بل فى ثيموسيته . فالإنسان هو فوق كل شىء مخلوق يقيّم الأشياء والأشخاص ، هو « الوحش ذو الخدّين الأحمرين » الذى اكتشف سر الحياة فى قدرته على النطق بكلمتى « طيب » و « خبيث » . يقول زرادشت بطل كتابه :

« لقد ابتدع البشر الطيب والخبيث .. لم يأخذوا مفهوميهما عن أحد ، ولا عثروا عليهما ، ولا آتيا إليهم فى صورة صوت من السماء . فالإنسان وحده هو الذى يقيّم الأشياء ، للحفاظ على نفسه ، وهو الذى خلق معانيها ، فهى معان إنسانية . ولذا فإنه يسمى نفسه « إنساناً » ، أى المقيّم .

« التقييم هو الخلق . فاسمعوا معشر الخالقين ! إن إحساس الذات بقيمتها هو من بين كل الأمور القيمّة أرفع الكنوز قيمة .

« فالتقييم وحده خالق القيمة ، وبدون التقييم يضحى الوجود مجرد قشرة خاوية . فعوا ذلك يا معشر الخالقين ! »[٢٠] .

ولا يهم نيتشه بعد ذلك طبيعة القيم التى يخلقها الإنسان . فثمة « ألف هدف وهدف » يرنو الإنسان إليها . وكل امرىء على ظهر البسيطة له لغته الخاصة بالخير والشر ، لا يفهمها جيرانه . أما ما يشكل جوهر الإنسان فعملية التقييم ذاتها ، وأن يقدر المرء قيمة ذاته ويطالب الغير بالاعتراف بها[٢١] . وهذا التقييم هو بطبيعته مناف للمساواة ، حيث إنه يتطلب التمييز بين الأفضل والأسوأ . ولذا فإن نيتشه لم يعبأ بغير مظهر الثيموس الذى يدفع الناس إلى القول بأنهم خير من الآخرين ، وهو الميجالوثيميا . وأفظع شرور الحداثة هو محاولة خالقيها هوبز ولوك تجريد الإنسان من قدراته التقييمية باسم الأمن والثراء المادى . وبالوسع فهم نظرية نيتشه الشهيرة الخاصة بإرادة القوة باعتبارها محاولة لإعادة تأكيد أن الثيموس أهم من الرغبة والعقل ، ولإصلاح ما أفسدته الليبرالية الحديثة وإضرارها بكبرياء الإنسان وتأكيده لذاته . ومؤلفات نيتشه تمجّد السيد الأرستوقراطى عند هيجل وصراعه حتى الموت من أجل المنزلة الخالصة ، وتدين بأقسى العبارات تلك الحداثة التى قبلت أخلاقيات العبيد قبولاً كاملاً لدرجة أنها لا تدرك أن هذا الاختيار كان اختيارها .

وبالرغم من تغيّر العبارات المستخدمة لوصف ظاهرة الثيموس أو الرغبة فى الاعتراف ، فالواضح تماماً أن هذا « الجانب الثالث » من الروح كان محور اهتمامات التراث الفلسفى الممتد من أفلاطون إلى نيتشه . وهو يوحى بطريقة مختلفة تماماً لفهم المسار التاريخى . فهذا المسار ليس

قصة ازدهار العلوم الطبيعية الحديثة أو منطق التنمية الاقتصادية ، وإنما هو بزوغ الميجالوثيميا وازدهارها ثم تدهورها فى النهاية . والواقع أن العالم الاقتصادى الحديث ما كان بالوسع أن يظهر إلا بعد تحرير الرغبة على حساب الثيموس . والمسار التاريخى الذى يبدأ بمعركة السيد الدموية ينتهى بالبورجوازى الحديث فى الديموقراطيات الليبرالية المعاصرة الذى يهمه الكسب المادى أكثر مما يهمه المجد .

وما من أحد اليوم يدرس الثيموس دراسة منتظمة باعتبارها جزءًا من برنامج تعليمه ، ولا يظهر « الصراع من أجل نيل الاعتراف » بين المصطلحات السياسية المعاصرة . كذلك فإن الرغبة فى المجد التى ارتآها ماكيافيلى جزءًا طبيعياً من كيان الإنسان ، والمتمثلة فى المسعى الضخم للتفوق على الغير وإجبار أكبر عدد ممكن من الناس على الاعتراف بهذا التفوق ، لم تعد طريقة مقبولة لوصف المرء لأهدافه . بل لقد أصبحت خاصية ننسبها إلى من لا نحبهم ، كأولئك الطغاة الذين ظهروا بيننا من أمثال هتلر وستالين وصدام حسين . أما الميجالوثيميا (أى الرغبة فى نيل الاعتراف بالتفوق) فقائمة نشيطة فى حياتنا اليومية ولكن وراء أقنعة عديدة ، وسنرى فى الجزء الخامس من الكتاب أن الكثير مما نجده مشبعاً ومرضياً لنا فى حياتنا إنما ينبع من هذه الرغبة . غير أن أخلاقيات العالم الحديث تحول دون الإفصاح عن هذه الرغبة عند الحديث عن أنفسنا .

ولذا فإن الهجوم على الميجالوثيميا فى عالم اليوم ، وافتقار نظرتنا إليها إلى الاحترام ، يميلان بنا إلى موافقة نيتشه على أن أولئك الفلاسفة فى بداية العصر الحديث الذين أرادوا استئصال أشكال الثيموس الأكثر وضوحاً من المجتمع المدنى ، قد كُتب لهم النصر المحقق . وقد حل محل الميجالوثيميا مزيج من أمرين ، الأول : هو ازدهار القوة الشهوانية للروح والذى يتمثل فى صبغ الحياة تماماً بالصبغة الاقتصادية ، وهو ما يشمل أنبل الأمور إلى أدنئها ، ويمتد من الدول الأوروبية التى تسعى لا وراء العظمة والإمبراطوريات ، وإنما وراء قيام مجموعة أوروبية متحدة عام ١٩٩٢ ، إلى خريج الجامعة المشغول بحساب الربح والخسارة من أجل اختيار المهنة المناسبة .

والأمر الثانى الذى حل محل الميجالوثيميا هو إيسوثيميا شاملة ، أى رغبة المرء فى أن يعترف به الآخرون مساوياً لهم . ولهذه الإيسوثيميا مظاهر متنوعة من بينها الثيموس عند تاجر الخضراوات فى قصة هافيل ، والمحتج ضد إباحة الإجهاض ، والمنادى بحقوق الحيوان . ورغم أننا لا نستخدم كلمتى « الاعتراف » و « الثيموس » لوصف أغراضنا الشخصية ، فإننا قد نستخدم أكثر مما ينبغى كلمات مثل « الكرامة » ، و « الاحترام » ، و « احترام الذات » ، و « تقدير الذات » ، وهى اعتبارات غير مادية تدخل حتى فى حسابات الربح والخسارة عند خريج الجامعة وقت اختياره للمهنة المناسبة . وتهيمن مثل هذه المفاهيم على حياتنا السياسية ، كما أنه لا غنى عنها إن نحن أردنا فهم التحولات الديموقراطية التى حدثت فى مختلف أنحاء العالم فى أواخر القرن العشرين .

وبذا لا يتبقى أمامنا غير تناقض واضح . فقد أراد مؤسسو التراث الأنجلوسكسونى لليبرالية الحديثة إلغاء الثيموس من الحياة السياسية . ومع ذلك فإن الرغبة فى نيل الاعتراف قائمة حولنا

فى كل مكان فى صورة الإيسوثيميا . فهل كانت هذه نتيجة غير متوقعة ، ونتيجة لفشلنا فى قمع ما لم يكن بالإمكان قمعه من الطبيعة البشرية ؟ أم أن هناك فهما أرقى لليبرالية الحديثة يستهدف حماية الجانب الثيموسى من الشخصية الإنسانية دون التفكير فى استئصاله من الحياة السياسية ؟

نعم ، ثمة مثل هذا الفهم . فإن أردنا معرفته فعلينا أن نعود إلى هيجل ، وإلى الحديث الذى لم نكمله عن جدليته التاريخية التى يلعب فيها الصراع من أجل الاعتراف دوراً رئيسياً .

- ١٨ -

السيـــادة والعبـــودية

« الإنسان الكامل الحر حرية مطلقة ، الذى يرضيه حاله الذى هو عليه على نحو قاطع ونهائى ، هذا الإنسان الذى بلغ حد الكمال والاكتمال بهذا الرضا ومن خلاله ، هو العبد الذى « انتصر » . فإن كانت السيادة الخاملة طريقاً مسدوداً ، فإن العبودية النشيطة هى مصدر كل تقدم إنسانى واجتماعى وتاريخى . وما التاريخ إلا تاريخ العبد النشيط » .

- ألكسندر كوجيف : *« مقدمة لقراءة هيجل »*[١] .

قطعنا عرضنا للدياليكتيكية الهيجلية منذ عدة فصول مضت من كتابنا ، عند نقطة مبكرة جداً من المسار التاريخى ، هى نقطة النهاية فى المرحلة الأولى من تاريخ الإنسانية ، حين خاطر الإنسان بحياته لأول مرة فى معركته من أجل المنزلة الخالصة . فحالة الحرب التى سادت « حياة إنسان الطبيعة » عند هيجل (رغم أن هيجل نفسه لم يستخدم هذه العبارة) لم تؤد مباشرة إلى تأسيس مجتمع مدنى قائم على عقد اجتماعى ، خلاف ما ذهب إليه لوك ، وإنما أدت إلى قيام علاقة بين السيد والعبد ، وذلك حين « اعترف » أحد المتحاربيْن البدائيين نتيجة لخوفه على حياته بالمتحارب الآخر وقنع بأن يصبح عبداً له . ولم تكن علاقة السيد بالعبد علاقة مستقرة فى المدى الطويل ، بالنظر إلى أنه لا السيد ولا العبد رأيا فيها إشباعا لرغبتيهما فى الاعتراف[٢] . ويمثل هذا الافتقار إلى الرضا « تناقضا » فى المجتمعات التى تعرف نظام الرق ، وهو ما ولّد الحافز إلى المزيد من التقدم التاريخى . فإن كان أول ما أقدم عليه الإنسان هو المخاطرة بحياته بخوض معركة دموية ، فإن تلك المخاطرة لم تحرره تماماً ولا هى أشبعته . وإنما كان بالوسع تحقيق ذلك من خلال التطور التاريخى اللاحق[٣] .

وللافتقار إلى الرضا لدى السيد والعبد أسباب مختلفة . فالسيد قد يكون أكثر إنسانية من العبد بالنظر إلى استعداده للتغلب على طبيعته البيولوجية من أجل هدف غير بيولوجى ، وهو نيل الاعتراف . فهو إذ يخاطر بحياته إنما يثبت أنه حر . أما العبد فيأخذ بنصيحة هوبز ويستسلم لخوفه من القتل فى حلبة الصراع ، ويظل بالتالى حيواناً خائفاً محروماً غير قادر على التغلب على جبريته البيولوجية أو الطبيعية . غير أن افتقار العبد إلى الحرية ، وعدم اكتمال إنسانيته ، هما مصدر المأزق الذى يعيشه السيد الذى يريد أن يعترف به إنسان آخر ، أى أن يعترف بقيمته وكرامته

الإنسانية إنسان آخر له قيمة وكرامة . فإذا هو وقد كسب المعركة من أجل المنزلة ، يكتشف أن الذى اعترف به قد أضحى عبداً لم تكتمل إنسانيته لأنه استسلم للخوف الطبيعى من الموت . وبذا تكون قيمة السيد قد اعترف بها شخص لا يتمتع بآدمية كاملة[٤] .

ويتفق هذا مع تجربتنا المألوفة فى مجال الاعتراف . فنحن نقدر المديح أو الاعتراف بقيمتنا تقديراً أعلى إن هو صدر عن شخص نحترمه ونثق فى حكمه ، وبالأخص حين يأتى المديح طواعية لا عن قهر . فإن كان كلبنا المدلل « يعترف » بنا حين يهز ذيله محيياً حين نعود إلى البيت ، إلا أنه يعترف بالجميع أيضاً وبنفس الصورة (ساعى البريد أو اللص) ، لأنه مكيّف غريزياً لصنع ذلك . فإن أردنا مثلا سياسياً قلنا إن رضا ستالين أو صدام حسين عن هتاف الجماهير له ، وهو يعلم أنهم قد جيء بهم إلى الساحة فى سيارات عامة ، وأجبروا على الهتاف وإلا عوقبوا بالموت ، هو بالضرورة أقل من رضا زعيم ديموقراطى مثل واشنطون أو لينكولن حين يقابله شعب حر باحترام حقيقى .

فهنا إذن تكمن مأساة السيد . إنه يخاطر بحياته من أجل نيل اعتراف عبد ليس أهلاً للاعتراف به ، فيبقى السيد على امتعاضه . كذلك فإن السيد يبقى على مر الزمان دون تغيير جذرى . فهو ليس فى حاجة إلى العمل لأن لديه عبداً يعمل نيابة عنه ، ويمكنه بسهولة أن يحصل على كافة الأشياء اللازمة لحياته . ولذا فإن حياته تبقى ساكنة ودون تغيير ، قوامها الفراغ والاستهلاك . قد يُقتل السيد ، على حد قول كوجيف ، غير أنه لن يتعلم أبداً . صحيح أن بوسعه أن يخاطر بحياته المرة تلو المرة فى صراعات حتى الموت مع سادة آخرين من أجل السيطرة على إقليم ، أو وراثة عرش . غير أن المخاطرة بالحياة ، رغم جوهرها الإنسانى ، هى ذاتها مهما تكررت ، وليس بوسع الغزو المستمر وإعادة فتح الأقاليم أن يغيرا من علاقة الإنسان الكيفية بغيره أو ببيئته الطبيعية ، ومن ثم فإنهما ليسا بالمحركين لمسار التقدم التاريخى .

والعبد بدوره غير راض . غير أن سخطه لا يؤدى إلى جمود قاتل كما فى حالة السيد ، وإنما إلى تغير خلّاق مثمر . إنه بإذعانه للسيد لن ينال الاعتراف به كائنا إنسانياً ، بل سيعامل وكأنه شيء وأداة لإشباع احتياجات السيد . فالاعتراف هنا هو من جانب واحد . غير أن هذا الافتقار التام إلى الاعتراف هو ما يخلق لدى العبد الرغبة فى التغيير .

وعن طريق « العمل » يستعيد العبد إنسانيته التى فقدها نتيجة خوفه من القتل[٥] . ففى بادىء الأمر كان العبد مجبراً على العمل من أجل إشباع حاجات السيد بسبب خوفه من الموت . غير أن الحافز على العمل عنده يتغير بمضى الوقت . فبدلاً من العمل خشية العقاب الفورى ، يشرع فى أدائه من قبيل الإحساس بالواجب وترويض النفس . فيتعلم خلال ذلك قمع الرغبات الحيوانية فى سبيل العمل[٦] . وبعبارة أخرى ينمو عنده ما يشبه أخلاقيات العمل . والأهم من ذلك أن العبد من خلال العمل يبدأ فى إدراك انه ككائن بشرى يستطيع تغيير الطبيعة ، أى أن يأخذ من الطبيعة موادها ويحوّلها كما يهوى إلى أشياء أخرى وفق فكرة مسبقة أو مفهوم مسبق . والعبد يستخدم الأدوات ، وبوسعه استخدام الأدوات فى صنع أدوات أخرى ، وبذا يخترع التكنولوجيا . فالعلم

الطبيعي الحديث ليس من اختراع السادة الذين يتوافر لديهم كل ما يشتهون ، وإنما هو من اختراع العبيد المضطرين إلى العمل والساخطين على وضعهم الراهن . ويكتشف العبد بفضل العلم والتكنولوجيا أنه يستطيع تغيير الطبيعة ، لا البيئة الطبيعية التي ولد فيها فحسب ، وإنما طبيعته هو أيضاً(٧) .

ويرى هيجل (عكس لوك) أن العمل قد تحرر تماماً من ربقة الطبيعة . وليس الغرض من العمل مجرد إشباع الاحتياجات المادية ، ولا حتى الرغبات المبتدعة ، وإنما يمثل العمل الحرية بإيضاحه قدرة الإنسان على التغلب على الجبرية الطبيعية ، وأن يخلق الأشياء بعمله . فليس ثمة عمل « من إملاء الطبيعة » ، وإنما بدأ العمل الإنساني الحق بعد أن أثبت الإنسان هيمنته على الطبيعة . كذلك فقد كان لدى هيجل مفهوم عن معنى الملكية الخاصة مختلف عن مفهوم لوك . فالإنسان عند لوك يمتلك الأشياء ليشبع رغباته . أما عند هيجل فالإنسان يرى في ممتلكاته نوعاً من « التشيؤ » لنفسه في أشياء مثل الدار والسيارة وقطعة الأرض . وليست الملكية خاصية لصيقة بالأشياء ، وإنما هي مجرد تقليد اجتماعي حين يتفق الناس على أن يحترم كل منهم حق الآخر في الملكية . والرضا الذي يستمده الشخص من الملكية لا ينجم فقط عن إشباع الاحتياجات ، وإنما أيضاً عن اعتراف الآخرين بها . ويرى هيجل أن حماية الملكية الخاصة هي هدف مشروع للمجتمع المدني ، وهو ما ارتآه أيضاً كل من لوك وماديسون . غير أن هيجل يرى في الملكية مرحلة أو مظهراً للصراع التاريخي من أجل الاعتراف الذي يرضي الثيموس ويشبع الرغبة في آن واحد(٨) .

إن السيد يثبت حريته حين يغامر بحياته في معركة دامية ؛ فيوضح تفوقه وتغلبه على مقتضيات الطبيعة . أما العبد فعلى العكس ، إذ يدرك « فكرة » الحرية من خلال عمله في خدمة سيده حين يتبين أنه ، ككائن بشري ، قادر على العمل الخلاق الحر . وسيطرة العبد على الطبيعة هي المفتاح لفهمه لفكرة السيادة . والواقع أن الحرية المحتملة للعبد هي أهم تاريخياً بكثير من الحرية الفعلية التي يتمتع بها السيد . إن السيد حر ، ويستمتع بحريته بشكل مباشر وتلقائي إذ يصنع ما يشاء ويستهلك ما يريد . أما العبد فبوسعه فقط أن يدرك « فكرة » الحرية ، وهي فكرة تخطر بباله نتيجة لعمله . غير أن العبد ليس حراً في حياته ، وثمة تفاوت بين فكرته عن الحرية وحالته الواقعة . فهو إذن أكثر تفلسفاً ؛ حيث إن عليه أن يفكر في الحرية بمعناها النظري قبل أن يستمتع بها عملاً ، وعليه أن يخترع بنفسه مبادىء المجتمع الحر قبل أن يعيش فيه . ولذا فإن وعي العبد أسمى من وعي السيد ، لأنه أكثر إحساساً بنفسه وأكثر تفكيراً فيها وإدراكاً لوضعه .

ولم تخطر مبادىء الحرية والمساواة في عام ١٧٧٦ أو عام ١٧٨٩ بأذهان العبيد بصورة تلقائية . فالعبد لا يبدأ بتحدي سيده ، وإنما يمر بعملية طويلة عسيرة من تعليم الذات ، فيتعلم التغلب على خوفه من الموت ، والمطالبة بالحرية التي هي من حقه . وإذ يفكر العبد في حالته وفي المفهوم النظري للحرية ، يطرح صوراً عديدة مبدئية عن الحرية قبل أن يتبنى الصورة الحقيقية . هذه الصور المبدئية يسميها هيجل وماركس بالأيديولوجيات ، أي الصور الذهنية غير السليمة في حدّ

ذاتها والمعبرة مع ذلك عن البنية الأساسية للحقيقة ، وهى حقيقة السيادة والعبودية . ورغم أنها تحوى بذور فكرة الحرية فهى تحقق مصالحة بين العبد وواقع افتقاره إلى الحرية . ويشير هيجل فى كتابه « فينومينولوجيا العقل » إلى عدد من أيدلوجيات العبيد هذه ، بما فى ذلك فلسفات كالرواقية ومدرسة الشك (الكلبية) . غير أن أهم أيديولوجيات العبيد ، وهى التى تؤدى مباشرة إلى إقامة المجتمعات على أساس الحرية والمساواة فى الأرض ، هى المسيحية ، « الدين المطلق » .

وحين يتحدث هيجل عن المسيحية باعتبارها « الدين المطلق » ، فحديثه لا ينم عن محورية عنصرية تتمحور حول الذات وضيقة الأفق ، وإنما يصدر عن مراعاة للعلاقة التاريخية الموضوعية القائمة بين العقيدة المسيحية وظهور المجتمعات الديموقراطية الليبرالية فى أوروبا الغربية ، وهى علاقة أقرّ بها عدد لا يحصى من المفكرين التالين من أمثال فيبر ونيتشه . فقد حددت المسيحية الصورة النهائية لفكرة الحرية ، لأن هذا الدين – فى رأى هيجل – هو أول ما أرسى دعائم مبدأ المساواة العامة بين كافة البشر فى عين الله ، على أساس عقيدتهم واختيارهم الأخلاقى . وبعبارة أخرى فإن المسيحية ترى الإنسان حراً ، وهو حر لا بمفهوم هوبز الشكلى عن التحرر من القيود المادية ، وإنما هو حر معنوياً فى اختياره بين الحق والباطل . صحيح أن الإنسان حيوان عار فقير يعيش فى الخطيئة ، غير أنه قادر كذلك على تجديد روحه بفضل قدرته على الاختيار والاعتقاد . والحرية المسيحية هى حالة داخلية من أحوال النفس ، وليست بالحالة الظاهرية للجسد . وما الإحساس الثيموسى بقيمة الذات لدى ليونتيوس فى حواره مع سقراط ، وبائع الخضراوات عند هافيل إلا مشابه للكرامة الداخلية والحرية لدى المؤمن المسيحى .

ويعنى المفهوم المسيحى عن الحرية ، المساواة العامة بين البشر ، ولكن لأسباب تختلف عن الأسباب التى أوردها المفكرون الليبراليون المتأثرون بهوبز ولوك . ويؤكد إعلان الاستقلال الأمريكى ان « كل الناس خلقوا متساوين » ، ربما لأن خالقهم منحهم حقوقاً معينة أصيلة لا يجوز التصرف فيها . وقد أقام هوبز ولوك اعتقادهما بمساواة البشر على أساس فكرة تساوى الملكات الطبيعية ، فذهب هوبز إلى أن الناس متساوون لتكافؤ قدرتهم على أن يقتل بعضهم بعضاً ، فى حين ذهب لوك إلى أنهم متساوون فى الملكات ، وإن كان يرى أن الأطفال غير متساوين مع آبائهم ، ويتفق مع ماديسون على أن ملكة تكوين الثروات تختلف من شخص إلى آخر . فالمساواة إذن فى الدولة الآخذة بمذهب لوك تعنى المساواة فى الفرص .

أما المساواة المسيحية فأساسها فكرة أن الناس جميعاً متساوون فى تمتعهم بملكة واحدة معينة ، هى ملكة الاختيار الأخلاقى(٩) . فالكافة قادرون على قبول أو رفض فكرة الله ، وصنع الخير أو الشر . ويمثل المفهوم المسيحى للمساواة خطبة الدكتور مارتن لوثر كينج الشهيرة بعنوان « أحلامى » ، والتى ألقاها على سلم نصب لينكولن التذكارى سنة ١٩٦٤ . وقد وردت فيها جملة شهيرة يقول فيها إنه يحلم بأن يعيش أطفاله الصغار الأربعة « فى مجتمع لا يحكم الناس فيه عليهم وفق لون بشرتهم وإنما على أساس مضمون شخصياتهم » . ونلاحظ أن كينج لم يقل إنه من الواجب أن تكون مواهبهم أو جدارتهم معيار الحكم عليهم ، ولم يقل إنه يريدهم أن يرتقوا إلى المستوى

الذى تهيئه لهم قدراتهم . فالكرامة الإنسانية عند كينج (وهو القسيس المسيحى) ليست فى عقل الإنسان أو ذكائه ، بل في شخصيته ، أى شخصيته الأخلاقية وقدرته على التمييز بين الحق والباطل . فإن اختلف الناس ولم يتساووا فى مضمار الجمال ، أو الموهبة ، أو الذكاء ، أو المهارة ، فهم متساوون في كونهم كائنات أخلاقية . ويمكن أن يكون لأقبح اليتامى صورة وأثقلهم حركة ، روح هى عند الله أجمل من روح أكثر عازفى البيانو موهبة أو ألمع علماء الطبيعة .

فمساهمة المسيحية إذن فى المسار التاريخى تتمثل فى إيضاحها للعبد ، هذه الصورة للحرية الإنسانية ، وتعريفه بمعنى الكرامة لدى كافة البشر . فالإله المسيحى يعترف بكافة البشر ، وفى كل مكان ، ويعترف بقدرهم وكرامتهم الإنسانيتين . وبعبارة أخرى ، فإن ملكوت السماء يتيح الفرصة لإشباع الإيسوثيميا لدى كل إنسان ، وليس لإشباع الميجالوثيميا لدى الفخورين ذوى الخيلاء .

غير أن مشكلة المسيحية هى فى أنها مجرد أيديولوجيا أخرى للعبيد ، أى أنها تخالف الصواب فى جوانب حيوية معينة . فهى ترى أن تحقيق الحرية الإنسانية لن يتم هنا على الأرض ، وإنما فى ملكوت السماء . وبعبارة أخرى فإن المسيحية قد فهمت الحرية فهماً صحيحاً ، غير أنها انتهت بدعوة العبيد في عالمنا إلى تقبل عبوديتهم بإخبارها إياهم ألا يتوقعوا تحريرهم فى هذه الحياة الدنيا . ويذهب هيجل إلى أن المسيحى لم يدرك أن الله لم يخلق الإنسان وإنما الإنسان هو الذى خلق الله من قبيل إسقاط فكرة الحرية عليه . ذلك أننا نرى فى الإله المسيحى السيد الكامل ؛ سيد الإنسان والطبيعة . غير أن المسيحى انتقل بعد ذلك إلى أن جعل من نفسه عبداً لهذا الإله الذى خلقه الإنسان نفسه ، وتقبّل حياة العبودية على الأرض معتقداً أن الله سيعتقه فيما بعد ، فى حين أن بمقدوره أن يحرر نفسه بنفسه . فالمسيحية إذن هى صورة من صور الاغتراب ، أى صورة جديدة للعبودية يجعل الإنسان نفسه بمقتضاها عبداً لشىء من خلقه هو فيصبح منقسماً على نفسه .

لقد قدمت المسيحية – وهى آخر أيديولوجيات العبيد العظيمة – للعبد مثالاً لما ينبغى أن تكون عليه الحرية الإنسانية . ورغم أنها لم توضح له طريقاً عملياً للخروج من عبوديته ، فقد أتاحت له فرصة أن يرى هدفه رؤية أوضح : وهو أن يكون فرداً حراً قائماً بذاته ، معترفاً بحريته وكيانه المستقل من قبل العالم كله وكافة البشر . وقد تمكن العبد بفضل عمله من أن يحرر نفسه من قيود كثيرة . فقد سيطر على الطبيعة ، وغيّرها وفق مفاهيمه ، ثم أدرك واعياً إمكان تحقيق حريته . وإتمام المسار التاريخى لا يتطلب عند هيجل أكثر من تحويل المسيحية إلى مذهب دنيوى ، أى ترجمة المفهوم المسيحى عن الحرية إلى معنى « هنا والآن » . وهو يتطلب أيضاً معركة دامية أخرى يحرر فيها العبد نفسه من هيمنة السيد . وقد رأى هيجل فى فلسفته نوعاً من تحول العقيدة المسيحية بحيث لا تقوم على أساس الخرافة وسلطان الكتاب المقدس ، بل على أساس وصول العبد إلى المعرفة المطلقة والوعى الذاتى .

لقد بدأ المسار التاريخى البشرى بمعركة من أجل المنزلة الخالصة ، سعى فيها السيد الأرستوقراطى إلى نيل الاعتراف باستعداده للمخاطرة بحياته . وقد بيّن السيد بتغلبه على طبيعته

أنه كائن إنسانى أسمى وأكثر حرية . غير أن العبد وعمله ، لا السيد وقتاله ، هما اللذان دفعا بالمسار التاريخى إلى الأمام . ففى بداية الأمر قبل العبد عبوديته نتيجة لخوفه من الموت . غير أنه بخلاف الإنسان العاقل عند هوبز الراغب فى البقاء ، لم يشعر العبد الذى يحدثنا عنه هيجل بالرضا عن ذاته أبداً . فالعبد لا يزال لديه الثيموس ، أى الإحساس بقدره وكرامته ، والرغبة فى أن تكون حياته أكثر من مجرد حياة العبيد . وكان التعبير عن ثيموسيته فى صورة اعتزازه بعمله ، وقدرته على استخدام مواد الطبيعة الخسيسة وتحويلها إلى أشياء تحمل طابعه ، وكذا فكرته عن الحرية . فقد دفعه الثيموس إلى تخيل الاحتمال النظرى لكائن حر وتأكيد قدره وكرامته قبل أن يعترف الآخرون بهذا القدر وهذه الكرامة . وهو لم يحاول ، شأن الإنسان العاقل عند هوبز ، أن يقمع اعتزازه بنفسه . بالعكس ، إنه لم يبدأ فى الإحساس بنفسه إنساناً كاملاً إلا حين نال الاعتراف . وكانت الرغبة المستمرة لدى العبد فى نيل الاعتراف هى المحرك الذى دفع التاريخ إلى الأمام ، لا رضا السيد الخامل عن نفسه وفكرته الجامدة عنها .

- ١٩ -

الدولة العامة والمتجانسة

« وجود الدولة هو سبيل الله فى الأرض » .

- ج . ف . ف . هيجل « فلسفة الحق »[١] .

كانت الثورة الفرنسية فى رأى هيجل هى الحدث الذى تبنّى الرؤية المسيحية عن مجتمع الحرية والمساواة ، وحققه هنا على الأرض . وقد خاطر العبيد السابقون بحياتهم بقيامهم بهذه الثورة ، فأثبتوا بذلك أنهم تغلبوا على خوفهم من الموت الذى جعلهم فى الماضى عبيداً . ثم انتقلت مبادىء الحرية والمساواة إلى سائر الدول الأوروبية مع زحف جيوش نابليون الظافرة . وكانت الدولة الديموقراطية الليبرالية الحديثة التى نشأت فى أعقاب الثورة الفرنسية مجرد تجسيد – هنا والآن – للمثال المسيحى عن الحرية والمساواة العامة بين البشر . ولا يعنى هذا أنها كانت محاولة لتأليه الدولة أو إضفاء طابع ميتافيزيقى عليها لا نجده فى الليبرالية الأنجلوسكسونية . وإنما كانت اعترافاً بأن الإنسان هو الذى خلق الإله المسيحى ، وبأن الإنسان بالتالى قادر على أن يأتى بالله إلى الأرض ليقيم فى مبنى البرلمان ، أو قصر الرئاسة ، أو بيروقراطيات الدولة الحديثة .

ويتيح لنا هيجل فرصة إعادة تفسير الديموقراطية الليبرالية الحديثة فى ضوء يختلف عن المذهب الأنجلوساكسونى فى الليبرالية ، النابع من كتابات هوبز ولوك . وهذا الفهم الهيجلى لليبرالية هو فى آن واحد صورة أنبل لما تمثله الليبرالية ، وعرض أدق لما يعنيه الناس فى مختلف أنحاء العالم حين يقولون إنهم يريدون العيش فى ظل الديموقراطية . فالمجتمع الليبرالى عند هوبز ولوك وأتباعهما ممن وضعوا الدستور الأمريكى وكتبوا إعلان الاستقلال ، هو ثمرة لعقد اجتماعى بين أفراد لهم حقوق طبيعية معينة ، أهمها الحق فى الحياة (أى فى الحفاظ على الذات) أو حق السعى من أجل السعادة الذى فهمه الناس على أنه يعنى الحق فى الملكية الخاصة . فالمجتمع الليبرالى إذن هو ثمرة اتفاق متبادل تحكمه المساواة بين المواطنين على ألا يتدخل أحد فى حياة الآخر أو يعتدى على ما يملكه .

أما هيجل فإن المجتمع الليبرالى عنده هو ثمرة اتفاق بين المواطنين قائم على التبادل والمساواة ويقضى باعتراف كل مواطن بالآخر . فإن أمكن تفسير الليبرالية عند هوبز أو لوك بأنها انتهاج سبيل الصالح الشخصى الرشيد ، فإن الليبرالية الهيجلية هى السعى وراء الاعتراف الرشيد ، أى

الاعتراف على أساس عام ، بحيث يعترف الجميع بكرامة كل امرىء باعتباره إنساناً حراً ومستقلاً ذاتياً . وليس المهم عندنا حين نختار العيش فى ظل ديموقراطية ليبرالية ، هو مجرد أنها تتيح لنا حرية كسب المال وإشباع جوانب الشهوة فى نفوسنا . فالأهم من ذلك والأجدر بإرضائنا فى النهاية ما تتيحه هذه الديموقراطية من الاعتراف بكرامتنا . فالحياة فى ظل الديموقراطية الليبرالية هى الطريق إلى الوفرة المادية الكبيرة ، غير أنها تهدينا أيضاً إلى السبيل المؤدية إلى هدف غير مادى بالمرة ، هو الاعتراف بحريتنا . والدولة الديموقراطية الليبرالية تقيّمنا على هدى إحساسنا بقيمتنا الذاتية . وهكذا يتوافر إشباع كل من القوة الشهوانية والثيموسية .

ويعالج الاعتراف العام ذلك النقص الخطير فى الاعتراف القائم فى مجتمعات الرق بأشكالها المختلفة . فكل المجتمعات تقريباً السابقة على الثورة الفرنسية كانت إما ملكية أو ارستوقراطية ، لا يعترف فيها إلا بشخص واحد (الملك) ، أو بأشخاص قليلين (الطبقة الحاكمة أو الصفوة) . وكان إرضاء حاجتهم إلى الاعتراف على حساب الجماهير الغفيرة من الرعية التى لم يُعترف بإنسانيتها فى مقابل اعترافها بالسادة . ولا يمكن أن يتفق الاعتراف والمنطق إلا إن كان الأول قائماً على أساس العموم والمساواة . وقد وفرت الدولة التى وفقت بين أخلاقيات السيد وأخلاقيات العبد الحل الناجع للتناقض الداخلى فى العلاقة بين السيد والعبد . فقد ألغى التمييز بين السادة والعبيد ، وأضحى عبيد الماضى سادة الحاضر الجدد ، ليسوا سادة لعبيد آخرين ، بل سادة أنفسهم . وهذا هو معنى عبارة « روح عام ١٧٧٦ » : لا انتصار جماعة جديدة من السادة ، ولا بزوغ إحساس جديد من العبودية ، بل تحقيق السيادة للذات فى صورة حكومة ديموقراطية . وقد احتفظ الناتج الجديد ببعض عناصر السيادة والعبودية على السواء : وهى إشباع الرغبة فى الاعتراف عند السيد ، وعمل العبد .

وبوسعنا أن نفهم على نحو أفضل عقلانية الاعتراف العام لو أننا قارنا بينها وبين الصور الأخرى غير العقلانية للاعتراف . وعلى سبيل المثال فإن الدولة الوطنية التى تقصر المواطنة فيها على أفراد جماعة وطنية أو عرقية أو جنسية معينة ، توفر اعترافاً لا عقلانياً . فالوطنية هى مظهر من مظاهر الرغبة فى نيل الاعتراف ناجمة عن الثيموس . والوطنى مشغول بصفة أساسية لا بالكسب المادى وإنما بالاعتراف والكرامة[٢] . وليست الوطنية بالخاصية الطبيعية ، فالمرء لا يتمتع بجنسية إلا حين يعترف آخرون بتمتعه بها[٣] . غير أن الاعتراف الذى يريده المرء ليس الاعتراف به كفرد وإنما هو الاعتراف بجماعة هو عضو فيها . وتعتبر الوطنية إلى حد ما تحويلا لميجالوثيميا العصور السالفة إلى صورة أكثر حداثة وديموقراطية . وبدلاً من أمراء أفراد يسعون وراء المجد الشخصى ، لدينا الآن أمم بأسرها تطالب بالاعتراف بقوميتها . هذه الأمم – شأن السيد الأرستوقراطى – أثبتت استعدادها للمخاطرة بالحياة فى سبيل الاعتراف والوصول إلى « مكان تحت الشمس » .

غير أن الرغبة فى الاعتراف القائمة على أساس من الوطنية أو العرق ليست رغبة عقلانية . إن التمييز بين الإنسانى وغير الإنسانى تمييز عقلانى : فالبشر وحدهم هم الأحرار ، بمعنى أنهم

قادرون على الصراع من أجل نيل الاعتراف فى معركة من أجل المنزلة الخالصة . ويقوم هذا التمييز على أساس من الطبيعة ، أو على أساس فصل جوهرى بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية . ومن جهة أخرى ، نجد أن التمييز بين جماعة وأخرى من البشر هو ناتج جانبى وعرضى وتحكمى للتاريخ الإنسانى . ويؤدى الصراع بين الجماعات القومية من أجل الاعتراف بالكرامة الوطنية على نطاق دولى ، إلى نفس المأزق الذى تؤدى إليه المعركة من أجل المنزلة بين السادة الأرستوقراطيين ، فتصبح أمة ما سيداً وأخرى عبداً ، إن جاز هذا القول . والاعتراف الذى تناله إحداهما ، هو اعتراف معيب لنفس الأسباب التى كانت العلاقة الأصلية بين السيد والعبد بسببها غير مرضية لأيهما .

أما الدولة الليبرالية فدولة عقلانية لأنها تحقق مصالحة بين هذه المطالبات المتنافسة بالاعتراف ، وذلك على الأساس الوحيد المقبول من الجميع ، وهو هوية الفرد باعتباره كائنا بشريا . ومن الواجب أن تكون الدولة الليبرالية عامة ، أى أن توفر الاعتراف لجميع المواطنين لأنهم بشر ، لا باعتبارهم أعضاء فى جماعة وطنية أو عرقية أو جنسية معينة . كما ينبغى أن تكون متجانسة فتخلق مجتمعاً لا طبقات فيه يقوم على أساس إلغاء الفوارق بين السادة والعبيد . ويزداد وضوح عقلانية هذه الدولة العامة والمتجانسة متى أدركنا أنها تقوم على أساس من المبادىء الصريحة المعلنة ، كتلك التى تبناها المؤتمر الدستورى الذى أدى إلى قيام الجمهورية الأمريكية . ذلك أن سلطة الدولة لا تنشأ عن تقاليد قديمة أو من أعماق العقيدة الدينية الدامسة ، وإنما نتيجة مناقشة عامة يتفق مواطنو الدولة خلالها على الشروط الواضحة التى سيعيشون معاً بمقتضاها . فهى إذن تمثل صورة من الوعى العقلانى بالذات حيث أدرك الآدميون فى المجتمع لأول مرة طبيعتهم الحقة ، وكان بوسعهم تكييف الجماعة السياسية لتتفق مع هذه الطبيعة .

والآن ، كيف يمكننا القول بأن الديموقراطية الليبرالية الحديثة « تعترف » بكافة الآدميين بصفة عامة ؟

هى تعترف بهم بمنحهم حقوقهم وحمايتها . فأى طفل يولد على أرض الولايات المتحدة أو فرنسا أو أى من الدول الليبرالية الأخرى ، يولد وله حقوق معينة فى المواطنة . وليس من حق أحد أن يلحق الأذى بحياة ذلك الطفل سواء كان غنياً أو فقيراً ، أسود أو أبيض ، وإلا قدّم للمحاكمة بمقتضى نظام العدالة الجنائى . وسيكون للطفل بمضى الوقت حق الملكية الذى تحترمه الدولة وسائر المواطنين . وسيكون له حق الخيارات الثيموسية ، (أى اعتناق الآراء الخاصة بالقيمة والقدر) بشأن أى موضوع يخطر فى ذهنه ، وحق نشر وبث هذه الآراء على أوسع نطاق ممكن . ويمكن أن تتخذ هذه الآراء الثيموسية صورة المعتقد الدينى الذى بوسعه أن يمارسه بحرية كاملة . وأخيراً ، فإنه حين يبلغ هذا الطفل سن الرشد ، سيكون من حقه المشاركة فى نفس الحكومة التى أرست دعائم هذه الحقوق ، والمساهمة فى المداولات حول أعلى وأهم قضايا السياسة العامة . ويمكن أن تتخذ هذه المشاركة صورة التصويت فى الانتخابات الدورية ، أو صورة أكثر فعالية وهى المشاركة فى العملية السياسية مباشرة ، كترشيح نفسه لمنصب معين ، أو كتابة المقالات الافتتاحية تأييداً

لشخص أو موقف ، أو الخدمة فى بيروقراطية القطاع العام . فالحكم الذاتى الشعبى يلغى الفوارق بين السادة والعبيد ، ويعطى لكل فرد الحق فى جانب على الأقل من دور السيد . أما السيادة فتأخذ الآن صورة إصدار القوانين على أساس ديموقراطى ، أى وضع قواعد عامة تعين المرء على التحكم فى نفسه تحكماً واعياً . ويغدو الاعتراف متبادلاً حين تعترف كل من الدولة والشعب بالطرف الآخر ، أى حين تمنح الدولة لمواطنيها الحقوق وحين يوافق المواطنون على الالتزام بقوانين الدولة . وتنشأ القيود الوحيدة على هذه الحقوق ، حين تضحى الحقوق متناقضة ذاتيا ، أى حين تتعارض ممارسة حق معين مع ممارسة حق آخر .

هذا الوصف للدولة الهيجيلية شبيه بوصف لوك للدولة الليبرالية التى يعرفها أيضاً بأنها نظام يحمى مجموعة من حقوق الفرد . وقد يعترض متخصص فى فلسفة هيجل من فوره قائلاً أن هيجل كان معارضاً لمفهوم لوك والأنجلوسكسونيين لليبرالية ، ولاشك فى أنه كان سيرفض فكرة أن النظام القائم على أساس أفكار لوك فى الولايات المتحدة أو إنجلترا يمثل المرحلة الختامية من التاريخ . وسيكون هذا المتخصص بالطبع محقاً إلى حد ما . فما كان هيجل بالذى يوافق على رأى ليبراليين معينين آخذين بالتقليد الأنجلوساكسونى ، وهم الذين يمثلهم الآن اليمين الليبرالى الذى يرى أن هدف الحكومة الوحيد هو تجنب الوقوف فى طريق الأفراد ، وأن حرية الأفراد فى خدمة مصالحهم الأنانية الخاصة هى حرية مطلقة . ولاشك أنه كان سيرفض صورة الليبرالية التى لا ترى فى الحقوق السياسية غير وسيلة يلجأ الناس إليها لحماية حياتهم وأموالهم ، أو بتعبير معاصر ، حماية « أسلوب حياتهم الشخصى » .

ومن جهة أخرى أشار كوجيف إلى حقيقة هامة حين أكد أن أمريكا بعد الحرب أو الدول الأعضاء فى الاتحاد الأوروبى هى تجسيد لفكرة هيجل عن الدولة التى يسودها الاعتراف العام . فبالرغم من أن الديموقراطيات الأنجلوسكسونية قامت على أساس صريح من أفكار لوك ، فإن فهمها لذاتها لم يكن أبداً نابعاً عن هذه الأفكار بصورة تامة . فقد رأينا مثلاً كيف راعى ماديسون وهاملتون فى « الفيدرالى » الجانب الثيموسى من الطبيعة البشرية ، وكيف رأى ماديسون أن من بين أهداف الحكومة النيابية تهيئة منفذ للناس للتنفيس عن آرائهم الثيموسية والانفعالية . وحين يتحدث الناس فى أمريكا المعاصرة عن مجتمعهم وشكل حكومتهم ، فإنهم كثيراً ما يستخدمون لغة هى أقرب إلى لغة هيجل منها إلى لغة لوك . فخلال فترة الحريات المدنية مثلاً كان من المألوف أن يقول الناس إن الهدف من هذا الجزء أو ذاك من تشريعات الحقوق المدنية هو الاعتراف بكرامة السود ، أو الوفاء بوعد إعلان الاستقلال والدستور بالسماح لكافة الأمريكيين بالعيش متمتعين بالكرامة والحرية . ولم يكن المرء فى حاجة إلى دراسة أعمال هيجل حتى يدرك قوة هذه الحجة التى كانت جزءًا من حديث أضعف الناس تعليماً وأقل المواطنين شأناً . (نلاحظ أن دستور جمهورية ألمانيا الاتحادية يشير إشارة صريحة إلى الكرامة الإنسانية) . كذلك فإن حق التصويت فى الولايات المتحدة وغيرها من الدول الديموقراطية ، الذى منح أولاً لمن ليست لديه الممتلكات المطلوبة ، ثم للسود وغيرهم من أفراد الأقليات العرقية أو الجنسية الأخرى ، وأخيراً للنساء ، لم ينظر إليه أبداً

على أنه مسألة اقتصادية بحتة (بمعنى أن حق التصويت يسمح لهذه الجماعات بحماية مصالحها الاقتصادية) ، وإنما كان ينظر إليه باعتباره رمزاً لقيمتهم ولمساواة ، وأنه هدف في حدّ ذاته . فإن كان الآباء المؤسسون الأمريكيون لم يستخدموا كلمتي « الاعتراف » و « الكرامة » ، فإن ذلك لم يحل دون تحول اللغة المستخدمة عند لوك للتعبير عن الحقوق إلى اللغة الهيجيلية في التعبير عن الاعتراف بصورة متدرجة ودون جهد ملحوظ .

وعلى ذلك فإنه يمكن النظر إلى الدولة العامة والمتجانسة التي ستظهر في نهاية التاريخ باعتبارها قائمة على أساسين : الاقتصاد والاعتراف . فالمسار التاريخي الإنساني الذي يؤدي إلى تلك الدولة كان يدفعه إلى الأمام محركان متساويان : الازدهار المستمر في العلوم الطبيعية الحديثة ، والسعي إلى نيل الاعتراف . فأما الأول فنابع من القوة الشهوانية للنفس التي تحررت في أوائل العصر الحديث واتجهت إلى تكوين الثروات بلا حدود بفضل تحالف الرغبة والعقل ، وذلك بالنظر إلى الارتباط الوثيق بين الرأسمالية والعلوم الطبيعية الحديثة . أما الصراع من أجل نيل الاعتراف فنجم عن « الثيموس » ، ودفعته حقيقة العبودية إلى الأمام ، إذ كان هذا الوضع مناقضاً لمفهوم العبد عن السيادة في عالم أفراده جميعاً أحرار ومتساوون أمام الله . ولا يمكن لأي وصف للمسار التاريخي (أي التاريخ العام الحق للبشرية) أن يكون كاملا دون الحديث عن هذين الأساسين ، تماما كما أن أي وصف للشخصية الإنسانية هو غير كامل ما لم يتحدث عن الرغبة والعقل والثيموس . أما الماركسية ، أو نظرية الحداثة ، أو أي نظرية أخرى في التاريخ تقوم أساساً على الاقتصاد فهي غير كاملة بالمرة ما لم نراع الجانب الثيموسي من الروح ، وما لم تأخذ في اعتبارها الصراع من أجل نيل الاعتراف باعتباره محركاً رئيسياً للتاريخ .

قد بلغنا الآن وضعاً يمكننا من أن نوضح بصورة أوفى تلك العلاقة المتبادلة بين الاقتصاد الليبرالي والديموقراطية الليبرالية ، وأن نبين تلك الدرجة العالية من الارتباط بين التصنيع المتقدم والديموقراطية الليبرالية . وقد سبق أن ذكرنا أنه ليس ثمة أساس منطقي اقتصادي تستند الديموقراطية إليه . بل إن السياسات الديموقراطية في واقع الحال عبء على الكفاءة الاقتصادية . ولذا فإن اختيار الديموقراطية اختيار قائم بذاته ، هو من أجل تحقيق الاعتراف لا من أجل إشباع الرغبات .

غير أن التنمية الاقتصادية تخلق ظروفاً معينة تزيد من احتمالات تبني هذا الخيار القائم بذاته . ويحدث هذا لسببين ، الأول : أن التنمية الاقتصادية توضح للعبد مفهوم السيادة إذ يكتشف قدرته على الهيمنة على الطبيعة بفضل التكنولوجيا ، وأن يتحكم في ذاته أيضاً بفضل العمل المنظم والتعليم . فإذ يرتقي التعليم في المجتمعات ، تتاح الفرصة للعبيد أن يكونوا أكثر وعياً لحقيقة كونهم عبيداً فيتطلعون إلى أن يصبحوا سادة ، وأن يستوعبوا أفكار العبيد الآخرين الذين فكروا طويلاً في وضعهم وعبوديتهم . وهم يدركون بفضل التعليم أنهم بشر ذوو كرامة ، وأن من واجبهم الجهاد من أجل اعتراف الغير بهذه الكرامة . وليس من قبيل المصادفة أن يعني التعليم الحديث بغرس فكرتي الحرية والمساواة ، فهما من أيديولوجيات العبيد الناجمة كرد فعل للوضع الذي وجد العبيد

أنفسهم فيه . وقد كانت كل من المسيحية والشيوعية من أيديولوجيات العبيد وتضمنتا جانباً من الحقيقة (مع العلم بأن هيجل لم يتبنيا بالأيديولوجية الثانية) . غير أنه بمرور الوقت اتضحت مخالفتهما للمنطق ، وتكشف التناقض الذاتي فيهما ، خاصة في المجتمعات الشيوعية التي التزمت بمبادىء الحرية والمساواة ، ثم اتضح مع ذلك أنها صورة حديثة لمجتمعات العبيد ، لا تعترف بكرامة الجماهير الشعبية . وقد عكس انهيار الأيديولوجيا الماركسية في أواخر الثمانينيات من هذا القرن ، بلوغ شعوب تلك المجتمعات مستوى أعلى من العقلانية ، وإدراكها أن الاعتراف العقلاني العام لا يمكن توافره إلا في نظام اجتماعي ليبرالي .

والسبب الثاني الذي يفسر تشجيع التنمية الاقتصادية للديموقراطية الليبرالية هو أن التنمية – بفضل إبرازها الحاجة إلى التعليم العام – تسوي بين الناس ، وتكسر الحواجز الطبقية القديمة لتحقق تكافؤ الفرص . قد تظهر طبقات جديدة على أساس المركز الاقتصادي أو درجة التعليم ، غير أن ثمة درجة أكبر من الحراك الاجتماعي تشجع على انتشار فكرة المساواة . وبذا يخلق الاقتصاد نوعاً من المساواة الفعلية قبل أن تصبح هذه المساواة مقننة .

ولو أن العقل والرغبة وحدهما هما عماد الشخصية الإنسانية لقنع الناس بالعيش في كوريا الجنوبية في ظل ديكتاتورية عسكرية ، أو في أسبانيا وقت فرانكو في ظل إدارة تكنوقراطية مستنيرة ، أو في تايوان في عهد جومينتانج ، لا يهمهم غير التنمية الاقتصادية السريعة . غير أن مواطني هذه الدول لديهم ما هو أكثر من الرغبة والعقل ، لديهم كبرياء ثيموسي وإيمان بكرامتهم ، ويريدون أن يعترف الغير بهذه الكرامة ، خاصة حكومة الدولة التي يعيشون فيها .

فالرغبة في الاعتراف إذن هي الحلقة المفقودة بين الاقتصاد الليبرالي والسياسة الليبرالية . وقد رأينا كيف أن التصنيع السريع يخلق مجتمعات حضرية ، نشيطة ، ذات مستوى عال من التعليم ، قد تحررت من أشكال السلطة التقليدية كسلطة القبيلة ورجال الدين ونظام الطوائف المهنية . كذلك رأينا أن ثمة درجة كبيرة من الارتباط الفعلي بين مثل هذه المجتمعات والديموقراطية الليبرالية ، دون أن نفسر على نحو واف سبب قيام هذا الارتباط . ويرجع السبب في ضعف تفسيرنا إلى أننا كنا نبحث عن تفسير اقتصادي لاختيار الديموقراطية الليبرالية ، أي التفسير الناجم بشكل أو بآخر عن القوة الشهوانية للنفس . وقد كان من واجبنا أن ننظر بدلاً عن ذلك في الثيموس ورغبة النفس في نيل الاعتراف . ذلك أن التغيرات الاجتماعية التي تصحب التصنيع السريع – خاصة التعليم – يبدو أنها تطلق من عقالها المطالبة بالاعتراف والتي لم تكن قائمة لدى أناس أشد فقراً وأقل حظاً من التعليم . وإذ يغدو الناس أكثر غنى ، وأفضل تعليماً ، وتصبح نظرتهم أكثر عالمية ، تتسع مطالبتهم لتشمل الاعتراف بمركزهم دون الاقتصار على المطالبة بالمزيد من الثروة . وهذا الحافز غير الاقتصادي ، وغير المادي ، هو الذي يفسر السبب في أن شعوب أسبانيا والبرتغال وكوريا الجنوبية وتايوان وجمهورية الصين الشعبية قد عبرت جميعها عن مطالبتها لا باقتصاديات السوق وحدها وإنما أيضاً بحكومات حرة ، من الشعب وللشعب .

ويرى ألكسندر كوجيف – في معرض تفسيره لفلسفة هيجل – أن الدولة العامة والمتجانسة هي المرحلة الأخيرة من تاريخ البشر لأنها مرضية تماماً للإنسان . وأساس هذا القول هو إيمان كوجيف

بأن للثيموس المقام الأعلى ، أى للرغبة فى نيل الاعتراف التى تمثل أعمق وأهم التطلعات البشرية . ومن المحتمل أن يكون هيجل وكوجيف ، وهما فى معرض الإشارة إلى الأهمية الميتافيزيقية والنفسية للاعتراف ، قد فاقا غيرهما من الفلاسفة فى سبرهما لأغوار النفس البشرية ، حيث إن أمثال لوك وماركس كانا يؤمنان بتفوق أهمية الرغبة والعقل . ورغم زعم كوجيف أنه لا يملك معياراً يشمل التاريخ كله ليقيس به مدى كفاءة المؤسسات البشرية ، فإن الرغبة فى نيل الاعتراف هى فى حقيقة الأمر هذا المعيار المطلوب . فالثيموس هى عند كوجيف الجانب الخالد من الطبيعة الإنسانية . وقد يكون الصراع من أجل الاعتراف الناجم عن الثيموس قد تطلّب مسيرة تاريخية لعشرة آلاف سنة أو يزيد ، غير أن أهميته عند كوجيف باعتباره جانباً جوهرياً وأساسياً من جوانب الروح لا تقل عن أهميته عند أفلاطون .

وعلى ذلك فإن زعم كوجيف بأننا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ تتضح صحته أو بطلانه على ضوء صحة أو بطلان الزعم بأن الاعتراف الذى توفره الدولة الديموقراطية الليبرالية المعاصرة يحقق إشباعاً مناسباً لرغبة الإنسان فى نيل الاعتراف . وقد ذهب كوجيف إلى أن الديموقراطية الليبرالية الحديثة نجحت فى التوفيق بين أخلاقيات السيد وأخلاقيات العبد ، وأزالت الفوارق بينهما رغم إبقائها على بعض ملامح هاتين الصورتين من صور الحياة . فهل هذا صحيح حقاً ؟ هل تمكنت المؤسسات السياسية الحديثة من التسامى بالميجالوثيميا عند السادة وتوجيهها فى قنوات أخرى بحيث لم تعد تمثل مشكلة للسياسة المعاصرة ؟ هل سيظل الإنسان دائماً راضياً بالاعتراف به باعتباره مساوياً لكافة البشر الآخرين ، أم أنه سيطالب مع الوقت بالمزيد ؟ وإن كانت الميجالوثيميا حقاً قد تسامت بها السياسة الحديثة ووجهتها فى قنوات أخرى ، فهل نوافق نيتشه على أن هذا ليس من دواعى البهجة ، بل كارثة لا مثيل لها ؟

إنها اعتبارات بعيدة الأمد سنعود إلى الحديث عنها فى الجزء الخامس من هذا الكتاب .

غير أن فى نيتنا الآن أن نلقى نظرة أعمق على التحول الفعلى فى الوعى أثناء اقترابه من الديموقراطية الليبرالية . فالرغبة فى نيل الاعتراف قد تتخذ عدة صور غير عقلانية قبل أن تتحول إلى اعتراف عام على أساس المساواة ، كتلك التى تمثلها تعاليم الدين ومقتضيات الشعور الوطنى . والانتقال لا يتم أبداً فى سهولة ويسر ، فى حين يتضح لنا أن الاعتراف العقلانى يتعايش دائماً مع صور غير عقلانية فى معظم المجتمعات القائمة . والأكثر من ذلك أن بزوغ واستمرار المجتمع المجسِّد للاعتراف العقلانى ، يستلزم فيما يبدو بقاء أشكال معينة من الاعتراف غير العقلانى ، وهذه مفارقة لا يتصدى لها كوجيف فى كفاءة .

يقول هيجل فى مقدمة كتابه « فلسفة الحق » إن الفلسفة هى « زمانها كما يدركه الفكر » ، وأنه ليس بوسع الفيلسوف أن يتجاوز عصره ويتنبأ بالمستقبل ، تماما مثلما أنه ليس بوسع إنسان أن يقفز فوق التمثال العملاق الذى كان قائماً فى الماضى فى جزيرة رودس . غير أننا بالرغم من هذا التحذير سنتطلع إلى الأمام محاولين فهم مستقبل وحدود الثورة الليبرالية العالمية الراهنة ، وما ستحدثه من أثر فى العلاقات الدولية .

الجـزء الرابـع

القفز فوق ر و د س

- ٢٠ -

أشد الوحوش لا مبالاة

« فى مكان ما ثمة بشر وقطعان . لكنهم ليسوا هنا حيث نعيش يا إخوانى .فهنا ثمة دول . آه ، دولة ؟ وما الدولة ؟ فلتصغوا جيداً إلىّ . ففى نيتى أن أحدثكم الآن عن مصرع الشعوب .

« الدولة هى اسم أشد الوحوش لا مبالاة . وهى تكذب أيضاً فى لا مبالاة . وتخرج الكذبة هادئة من فمها فتقول : أنا الدولة ، أنا الشعب . وهذا محض افتراء ! فالخالقون هم الذين خلقوا الشعوب وزوّدوها بالايمان والمحبة وبذا أصلحوا الحياة .

« أما من ينشدون العدم فينصبوا الفخاخ فى طريق الكثرة ويسمونها دولة ، ويشهرون السيف ويغرسون فى النفوس عشرات الشهوات .

« وهذه آية أسوقها إليكم : كل شعب له لغته الخاصة عن الخير والشر لا يفهمها جاره . قد اخترع لغته عن عاداته وحقوقه . أما الدولة فتكذب بكل لغات الخير والشر . وكل ما تقوله كذب . وكل ما تملكه قد سرقته » .

- نيتشه : « هكذا تكلم زرادشت »(١) .

فى نهاية التاريخ ليس ثمة منافسون أيديولوجيون للديموقراطية الليبرالية . وقد رفض الناس فى الماضى هذه الديموقراطية الليبرالية لاعتقادهم أن الملكية والأرستوقراطية والثيوقراطية أو الحكومة الدينية والشمولية الشيوعية وسائر الأيديولوجيات التى اتفق أن آمنوا بها أفضل منها . أما الآن فيبدو أن ثمة اتفاقاً عاما - إلا فى العالم الإسلامى - على قبول مزاعم الديموقراطية الليبرالية بأنها أكثر صور الحكم عقلانية ، وهى صورة الدولة التى تحقق إلى أقصى حد ممكن إشباع كل من الرغبة العقلانية والاعتراف العقلانى . فإن كان ذلك كذلك ، فلماذا لم تصبح كافة الدول خارج العالم الإسلامى ديموقراطية ؟ لماذا لايزال الانتقال إلى الديموقراطية صعباً بالنسبة لدول عديدة قبلت شعوبها وقياداتها المبادىء الديموقراطية نظريا ؟ لماذا نشعر بالشك حيال أنظمة معينة فى مختلف أنحاء العالم تدعى الآن أنها ديموقراطية ولا نحسبها ستظل دوماً هكذا ، فى حين نجد دولاً أخرى لا نكاد نتخيلها إلا ديموقراطيات مستقرة ؟ وما سر إيماننا بأن التيار الراهن المتجه صوب الليبرالية قد ينحسر ويتراجع رغم أنه يبشر بالانتصار فى المدى البعيد ؟

إن القصد من وراء تأسيس ديموقراطية ليبرالية ، هو أن يكون عملا سياسيا عقلانيا بالدرجة القصوى ، يتداول بمقتضاه أفراد المجتمع حول طبيعة الدستور ومجموعة القوانين الأساسية التى ستحكم حياتهم العامة . غير أن كثيراً ما يدهش المرء إزاء عجز العقل والسياسة معاً عن تحقيق أهدافهما ، وفقدان البشر للسيطرة على حياتهم ، لا على الصعيد الشخصى فحسب ، بل على الصعيد السياسى أيضا . فالكثير من دول أمريكا اللاتينية مثلاً تأسست كديموقراطيات ليبرالية ، بعد فترة وجيزة من نيل استقلالها عن أسبانيا أو البرتغال في القرن التاسع عشر . ووضعت دساتير على غرار دستورى الولايات المتحدة والجمهورية الفرنسية . ومع ذلك فإنه ما من دولة منها نجحت فى الحفاظ على استمرار النهج الديموقراطى فيها دون انتهاك حتى الآن . ولم تكن المعارضة للديموقراطية الليبرالية فى أمريكا اللاتينية على المستوى النظرى قوية فى أى وقت من الأوقات ، عدا فترات قصيرة من التحدى من جانب الفاشية والشيوعية . ومع ذلك فإن الديموقراطيين الليبراليين كانوا دائما يجدون صعوبة كبرى فى الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها . وثمة عدد من الدول مثل روسيا عرفت أشكالاً مختلفة من الحكم الاستبدادى ولم تعرف حتى عهد قريب الديموقراطية الحقة . وثمة دول أخرى مثل ألمانيا صادفت صعوبات رهيبة فى سبيل الوصول إلى ديموقراطية مستقرة بالرغم من أن لها جذورا عميقة فى التقاليد الأوروبية الغربية ، فى حين نجد أن فرنسا ـ منبت الحرية والمساواة ـ قد شهدت منذ عام ١٧٨٩ نشأة وسقوط خمس جمهوريات ديموقراطية مختلفة . وتتناقض هذه الحالات تناقضا صارخا مع خبرات معظم الديموقراطيات الأنجلوسكسونية التى وجدت من السهل نسبيًا عليها الحفاظ على استقرار مؤسساتها .

أما السبب فى أن الديموقراطية الليبرالية لم تعم العالم بعد ، ولا هى استقرت ورسخت بعد انتصارها ، فهو قصور التجاوب بين الشعوب والدول . فالدول تشكيلات سياسية ذات هدف ، أما الشعوب فجماعات معنوية سبقت الدول فى الظهور . ومعنى ذلك أن الشعوب هى جماعات لها عقائد مشتركة خاصة بالخير والشر وطبيعة الإلهى والدنيوى ، وهى عقائد غُرست عن عمد فى الماضى البعيد ، وأضحت الآن إلى حد كبير مجرد تراث . أو كما يقول نيتشه : « كل شعب له لغته الخاصة عن الخير والشر .. قد اخترع لغته عن عاداته وحقوقه » ، التى لا يعكسها الدستور والقوانين فحسب ، بل تنعكس كذلك فى العائلة ، والدين ، والبناء الطبقى ، والعادات اليومية ، وأساليب الحياة المحترمة . ميدان الدول إذن هو السياسة ، ميدان الاختيار الواعى ذاتيا لنمط الحكم السليم ، فى حين نجد ميدان الشعوب هو فيما دون السياسة ، إنه ميدان الثقافة والمجتمع الذى نادرا ما تكون قواعده جلية صريحة أو مستوعبة عن وعى ذاتى حتى من جانب المساهمين فيه . وحين نسمع توكفيل يتحدث عن نظام القيود والتوازنات فى الدستور الأمريكى ، أو عن توزيع المسؤوليات بين الحكومة الفيدرالية وحكومات الولايات ، فإنما هو يتحدث عن الدول . أما حين وصف روحانية الأمريكيين التى تتسم أحيانًا بالهوس والتعصب ، أو عن غرامهم بالمساواة ، أو عن تعلقهم بالعلوم العملية دون النظرية ، فإنما هو يصفهم كشعب .

والدول تفرض نفسها على الشعوب من القمة . وهى أحيانا تشكّل الشعوب ، كقوانين ليكورجوس ورومولوس التى قيل إنها شكلت أخلاقيات شعبى اسبرطة وروما ، وكمبادىء الحرية والمساواة

التى شكلت الوعي الديموقراطى لدى الشعوب المهاجرة العديدة التى تتكون منها الولايات المتحدة الأمريكية . غير أن علاقة الدول بشعوبها فى الكثير من الحالات هى علاقة متوترة ، بل وقد يقال أحيانا إنها فى حالة حرب مع شعوبها ، كما فى حالة الشيوعيين الروس والصينيين حين سعوا إلى هداية شعبيهما إلى المثل الماركسية . ولذا فإن نجاح الديموقراطية الليبرالية واستقرارها لا يتوقفان أبدا على مجرد التطبيق الآلى لمجموعة معينة من المبادىء العامة والقوانين ، وإنما هما فى حاجة إلى درجة من التوافق بين الشعوب والدول .

فإن نحن حذونا حذو نيتشه وعرّفنا الشعب بأنه جماعة معنوية يشترك أفرادها فى مفاهيمهم عن الخير والشر ، وضح لنا أن الشعوب ، والثقافات التى تخلقها ، تنشأ أصلاً عن الجانب الثيموسى من الروح . فالثقافة تنشأ عن القدرة على التقييم ، كأن نقول مثلاً إن الشخص الذى يطيع أبويه إنسان صالح ، أو أن الشخص الذى يأكل من لحم حيوانات قذرة كالخنازير ، إنسان طالح . فالثيموس أو الرغبة فى نيل الاعتراف ، هى مصدر ما يسميه علماء الاجتماع بالقيم . وقد رأينا أن السعى من أجل الاعتراف هو مصدر العلاقة بين السيد والعبد فى مختلف مظاهرها ، وكذا مصدر القواعد الأخلاقية النابعة عنها ، كاحترام الرعية لملكها ، والفلاح لمالك الأرض ، وتعالى الأرستوقراطى ، إلى آخره .

كذلك فإن الرغبة فى نيل الاعتراف هى أيضا المصدر السيكولوجى لعاطفتين قويتين للغاية : الدين والوطنية . ولا أعنى بقولى هذا أن الدين والوطنية لا يعدوان أن يكونا مجرد رغبة فى نيل الاعتراف ، وإنما أعنى أن جذور هاتين العاطفتين مستمدة من الثيموس ، وهو ما يضفى عليهما قوة كبيرة . فالمؤمن المتدين يضفى الوقار على كل ما ترى ديانته أنه مقدس ، كمجموعة من القواعد الأخلاقية ، أو أسلوب الحياة ، أو المعبودات . وهو يغضب كلما انتهكت قدسية ما يراه مقدسا(٢) . أما الوطنى فيؤمن بكرامة جماعته القومية أو العرقية ، ويؤمن بالتالى بكرامته هو باعتباره عضوا فى تلك الجماعة ، ويسعى إلى نيل اعتراف الآخرين بهذه الكرامة ، ويغضب ـ شأن المؤمن المتدين ـ إذا استخف الناس بها . وقد كانت العاطفة الثيموسية والرغبة فى الاعتراف عند السيد الأرستوقراطى هما ما دفعا بالمسار التاريخى إلى الأمام . كما كانت العواطف الثيموسية المتمثلة فى التعصب الدينى والوطنية هى القوة التى دفعت بالمسار التاريخى فى حروب وصراعات عبر القرون . وتفسر الجذور الثيموسية للدين والوطنية كيف أن الصراعات حول القيم يمكن أن تكون أشد قسوة من الصراعات حول الثروة والممتلكات المادية(٣) . فالمال يمكن أن يُقتسم ، أما الكرامة فلا مجال للمساومة بصددها . فإما أنك تعترف بكرامتى أو كرامة ما أراه مقدسا ، أو أنك لا تعترف بهما . والثيموس الساعي وراء « العدالة » هو وحده مصدر التعصب والبغضاء والأفكار المتسلطة .

وتمثل الديموقراطية الليبرالية بصورتها الأنجلوسكسونية ظهور نوع من الحسابات الباردة المتعمدة على حساب الآفاق الأخلاقية والثقافية السالفة . ذلك أنه لابد من انتصار الرغبة العقلانية على الرغبة فى الاعتراف غير العقلانية ، خاصة الميجالوثيميا لدى السادة المتغطرسين الساعين

إلى نيل الاعتراف بتفوقهم على من عداهم . وبذا تدخل الدولة الليبرالية القائمة على أساس أفكار هوبز ولوك فى صراع طويل ضد أفراد شعبها ، سعيا منها إلى تحقيق الانسجام بين ثقافاتهم التقليدية المتنوعة ، وتعليمهم مراعاة مصالحهم الخاصة بعيدة الأمد . فبدلا من التمسك بتلك الجماعة الأخلاقية العضوية التى لها لغتها الخاصة بالخير والشر ، على المرء أن يتعلم قيماً ديموقراطية جديدة ، كأن يصبح « مشاركا » ، و« عقلانيًا » ، و« علمانيًا » ، و« متحركا » ، و« متحمسا » و« متسامحا »[٤] . ولم تكن هذه القيم الديموقراطية الجديدة بالقيم على الإطلاق فى البدء ، فيما يتعلق بتعريف الفضيلة والرذيلة الإنسانيتين تعريفا قاطعا . وإنما ظهرت هذه القيم باعتبار أن لها وظائف عملية بحتة ، وباعتبارها عادات لابد للمرء من أن يكتسبها إن هو شاء النجاح فى العيش فى مجتمع آمن يعمه الرخاء . ولهذا السبب وصف نيتشه الدولة بأنها أشد الوحوش اللا مبالية لا مبالاة ، وأنها تدمر الشعوب وثقافاتها عن طريق التلويح أمامها بألف شهوة .

غير أن كفاءة أداء الديموقراطية تتطلب ألا ينسى مواطنو الدول الديموقراطية الجذور العملية لقيمهم ، وأن يستشعروا فخرا ثيموسيًا لا عقلانيًا بنظامهم السياسى وأسلوب حياتهم . أى أن عليهم أن يعشقوا الديموقراطية لا لأنها بالضرورة أفضل من بدائلها ، وإنما لكونها ديموقراطيتهم . وعليهم أيضا أن يكفوا عن اعتبار قيم مثل « التسامح » مجرد وسيلة إلى غاية . فالتسامح فى المجتمعات الديموقراطية هو فضيلتها الأساسية[٥] . وتنمية هذا النوع من الاعتزاز بالديموقراطية ، أو تمثّل القيم الديموقراطية فى إحساس المواطن بذاته ، هو ما نعنيه بحديثنا عن خلق ثقافة ديموقراطية أو مدنية . فمثل هذه الثقافة هى أساس استقرار الديموقراطيات وسلامتها فى المدى البعيد ، حيث إنه ما من مجتمع بوسعه البقاء طويلا على أساس من الرغبة والحسابات الباردة وحدها .

وعلى هذا يمكن أن تكون الثقافة (فى صورة مقاومة تحويل قيم تقليدية معينة إلى قيم ديموقراطية) عقبة فى سبيل إقامة الديموقراطية . فما هى إذن تلك العناصر الثقافية التى تعرقل تأسيس الديموقراطيات الليبرالية المستقرة [٦] ؟ يمكن تصنيف تلك العناصر على النحو التالى :

عناصر تتعلق بدرجة وطبيعة الوعى القومى والعرقى والجنسى فى دولة من الدول . ذلك إنه ليس ثمة تناقض جوهرى أصيل بين الوطنية والليبرالية . بل إن الوطنية والليبرالية كانتا فى واقع الأمر شديدتى الارتباط فى الصراعات من أجل الوحدة الوطنية فى ألمانيا وإيطاليا فى القرن التاسع عشر ، وكانتا وراء سعى بولندا من أجل النهضة القومية فى الثمانينيات من قرننا هذا ، وهما الآن مرتبطتان ارتباطا وثيقا فى المعارك التى تخوضها دول البلطيق من أجل الاستقلال عن الاتحاد السوفيتى . ذلك أنه يمكن النظر إلى الرغبة فى الاستقلال الوطنى والسيادة باعتبارهما مظهرا للرغبة فى الحرية وتقرير المصير ، شرط ألا تصبح القومية أو الجنسية أو العرقية هى الأساس الوحيد للمواطنة والحقوق الشرعية . وبوسع ليتوانيا المستقلة أن تصبح دولة ليبرالية تماما شرط ضمانها الحقوق لكافة مواطنيها ، بمن فيهم الأقلية الروسية التى تختار البقاء فيها .

غير أن الديموقراطية لا يمكن أن تنشأ فى دولة تكون فيها النزعة الوطنية أو العرقية مبالغا فيها لدى أفراد الجماعات المكونة لهذه الدولة ، بحيث يفتقرون إلى الإحساس بالأمة الواحدة وإلى

قبول الاعتراف بحقوق الآخرين . فالإحساس القوى بالوحدة الوطنية ضرورى لبزوغ فجر ديموقراطية مستقرة ، وهو الإحساس الذى سبق ظهور الديموقراطية فى بلدان مثل بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا وإيطاليا وألمانيا . والافتقار إلى مثل هذا الإحساس بالوحدة فى الاتحاد السوفيتى كان أحد أسباب عدم إمكان قيام ديموقراطية مستقرة فيه قبل تقسيم الدولة إلى وحدات قومية أصغر(٧) . كذلك نلاحظ أن ١١ فى المائة فقط من شعب بيرو هم من البيض الذين ينحدرون من صلب الغزاة الأسبان ، وأن بقية السكان من الهنود المنفصلين جغرافيًا واقتصاديًا وروحيًا عن سائر البلاد . وسيظل هذا الانفصال عقبة كأداء لمدة طويلة فى سبل إقامة ديموقراطية مستقرة فى بيرو . وينطبق هذا أيضا على جنوب إفريقيا حيث نجد فجوة رهيبة بين السود والبيض ، بل ونجد السود أنفسهم منقسمين إلى جماعات عرقية لها تاريخ طويل من العداوة المتبادلة .

أما العقبة الثقافية الأخرى فى سبيل الديموقراطية فهى الدين . وكما فى حالة النزعة الوطنية ، ليس ثمة صراع بالضرورة بين الدين وبين الديموقراطية الليبرالية ، إلا حين يكون الدين ضد التسامح والمساواة . وقد ذكرنا أن هيجل كان يعتقد أن المسيحية مهدت الطريق لنشوب الثورة الفرنسية بفضل إرسائها لمبدأ المساواة بين جميع البشر على أساس قدرتهم على الاختيار الأخلاقى . وثمة تراث دينى مسيحى فى الغالبية العظمى من الديموقراطيات الحديثة . وقد أشار صامويل هانتينجتون إلى أن معظم الديموقراطيات الجديدة منذ عام ١٩٧٠ هى دول كاثوليكية (٨) . فقد يبدو إذن أن الدين - من بعض الوجوه - ليس بعقبة فى سبيل إقامة الديموقراطية ، بل هو حافز عليها .

غير أن الدين فى حدّ ذاته لم يخلق المجتمعات الحرة . فالمسيحية بمعنى من المعانى ، كان لزاما أن تلغى نفسها عن طريق صبغ أهدافها بالصبغة العلمانية قبل ظهور الليبرالية . وقد كانت البروتستانتية هى العامل الذى أسهم ، فى رأى الناس ، فى إضفاء العلمانية على المسيحية فى الغرب ، وذلك حين جعلت الدين شأنا خاصًا بين المسيحى وخالقه ، فاستأصلت الحاجة إلى طبقة مستقلة من القسس ، وإلى التدخل الدينى فى السياسة . وقد خضعت ديانات أخرى فى مختلف أنحاء العالم لعمليات تحول علمانى مماثلة ، كالبوذية والشينتووية ، اللتين قصرتا نشاطهما على مجال عبادة خاصة تتركز حول العائلة . أما تراث الهندوسية والكنفوشيوسية ، فهو مزيج من الاثنين : إذ بينما نجدهما مذهبين متساهلين نسبيًا ويسمحان بنشاطات علمانية واسعة النطاق ، فإن جوهر تعاليمهما طبقى هرمى ولا يعترف بالمساواة . وأما اليهودية الأورثوذوكسية والإسلام الأصولى فتراهما على العكس من ذلك . فهما ديانتان شموليتان تسعيان إلى تنظيم كل مظاهر الحياة البشرية ، عامة كانت أو خاصة ، بما فى ذلك المجال السياسى . وقد تتفق هاتان الديانتان مع الديموقراطية . فالإسلام بالذات لا يقل عن المسيحية تمسكا بمبدأ المساواة بين الناس عامة . غير إنه من الصعب جدًا أن نوفق بين هاتين الديانتين وبين الليبرالية والاعتراف بالحقوق العامة ، خاصة حرية الضمير والدين . وقد لا يكون من دواعى الدهشة أن تكون تركيا هى الديموقراطية الليبرالية الوحيدة فى العالم الإسلامى المعاصر ، حيث إنها الدولة الوحيدة التى طرحت التراث الإسلامى جانبا فى صراحة تامة ، واختارت مع بدايات القرن العشرين إقامة مجتمع علمانى(٩) .

أما القيد الثالث على ظهور ديموقراطية مستقرة فيتصل بوجود بنية اجتماعية تتمتع بدرجة عالية

من اللامساواة ، وكذا بالعادات الذهنية التى تنجم عن ذلك . ويذهب توكفيل إلى أن قوة واستقرار الديموقراطية الأمريكية يعودان إلى حقيقة أن المجتمع الأمريكى كانت تسوده نزعات المساواة التامة والديموقراطية قبل زمن طويل من إعلان الاستقلال ووضع الدستور . لقد « وُلِد الأمريكيون متساوين » . ومعنى ذلك أن التقاليد الثقافية المهيمنة التى جُلبت إلى أمريكا الشمالية كانت تقاليد إنجلترا وهولندا الليبراليتين ، لا تقاليد البرتغال وأسبانيا ذواتى الأنظمة الاستبدادية فى القرن السابع عشر . أما البرازيل وبيرو فقد ورثتا أنظمة طبقية للغاية بحيث كانت الطبقات المختلفة فيهما متعادية ولا تراعى كل منها غير نفسها .

وبعبارة أخرى ، فقد استمر وجود السادة والعبيد فى صور أصرح وأعمق جذورا فى بعض البلاد دون البعض الآخر . ففى أنحاء عديدة من أمريكا اللاتينية ، وفى جنوب الولايات المتحدة قبل الحرب الأهلية ، كان ثمة نظام رق صريح ، أو على الأقل ، شكل من أشكال زراعة الضياع يربط الفلاحين بطبقة من الملاك الزراعيين برابطة لا تختلف عن الرق . وقد نجم عن ذلك وضع وصفه هيجل بأنه من خصائص المراحل المبكرة لعلاقة السيد بالعبد ؛ وهو وضع يكون السادة فيه كسالى عنيفين ، والعبيد جبناء مقيدين جاهلين بمعنى الحرية . ومقابل ذلك فإن عدم وجود نظام زراعة الضياع الشاسعة فى كوستاريكا ، وهى جزء منعزل مهمل من الامبراطورية الأسبانية ، والمساواة فى الفقر الناجمة عن ذلك ، يفسران نجاح الديموقراطية النسبى فى تلك الدولة(١٠) .

والاعتبار الحضارى الأخير الذى يؤثر فى إمكان إقامة ديموقراطية راسخة يتصل بقدرة المجتمع على أن يخلق بنفسه مجتمعا مدنيًا سليما ، أى المجال الذى يمكن الناس من ممارسة ما أسماه توكفيل بفن المعاشرة ، دون ضرورة الاعتماد على الدولة . وقد ذهب توكفيل إلى أن الديموقراطية تؤدى مهامها على أكمل وجه متى لم يكن مسارها من القمة إلى القاعدة وإنما من القاعدة إلى القمة ، فى حين تنشأ الدولة المركزية بصورة طبيعية عن حشد من الهيئات الحاكمة المحلية والجمعيات الخاصة حيث يتدرب الناس على الحرية والتحكم فى الذات . ذلك أن الديموقراطية ليست سوى حكم ذاتى . فإن كان الناس قادرين على حكم أنفسهم فى مدنهم أو تنظيماتهم أو نقاباتهم المهنية أو جامعاتهم ، زاد احتمال نجاحهم فى حكمهم لأنفسهم على الصعيد القومى .

وكثيرا ما ارتبطت هذه القدرة بدورها بطابع المجتمع قبل الحديث الذى نشأت الديموقراطية فيه . وقد قيل إن تلك المجتمعات قبل الحديثة التى كانت تحكمها أنظمة مركزية قوية تهدم كل مراكز السلطة الوسيطة ، كالأرستوقراطية الإقطاعية والمحاربين فى الأقاليم ، إنما تفضى على الأرجح إلى قيام نظم استبدادية فيها متى أخذت بالحداثة ، على خلاف المجتمعات الإقطاعية التى عرفت توزيع السلطة بين الملك وعدد من السادة الإقطاعيين الأقوياء(١١) . ولذا فإن روسيا والصين اللتين كانتا امبراطوريتين بيروقراطيتين مركزيتين شاسعتين قبل قيام الثورة فيهما ، أضحتا دولتين شموليتين شيوعيتين ، بينما قامت ديموقراطيتان مستقرتان فى انجلترا واليابان اللتين كانتا اقطاعيتين فى المقام الأول(١٢) . ويوضح لنا هذا التفسير الصعوبات التى واجهتها دول فى أوروبا الغربية مثل فرنسا وأسبانيا وهى تحاول إرساء دعائم ديموقراطية مستقرة . ففى هاتين الحالتين تحطم

الإقطاع على يد ملكية مركزية تأخذ بأساليب الحداثة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، مما ترك هاتين الدولتين مع تراث من سلطان الدولة القوى ، ومع مجتمع مدنى ضعيف خامل يعتمد اعتمادا كبيرا على سلطة الدولة . وقد خلقت هذه الملكيات المركزية حالة ذهنية فقد الشعب معها القدرة على تنظيم نفسه بصورة شخصية وعفوية ، وعلى العمل سويًا على المستويات المحلية ، وتحمل المسؤولية عن حياته . ونلاحظ أن التقاليد المركزية فى فرنسا حيث لم يكن بالوسع شق طريق أو بناء جسر فى قرية نائية دون إذن من باريس ، استمرت دون انقطاع من وقت لويس الثالث عشر إلى نابليون إلى الجمهورية الخامسة الحالية حيث نجدها مجسدة فى مجلس الدولة(١٣) .وقد خلّفت أسبانيا تراثا مماثلا فى دول عديدة بأمريكا اللاتينية .

وكثيرا ما تتوقّف قوة الحضارة « الديموقراطية » بشكل ملحوظ على المسار التاريخى الذى انتهجته العناصر المختلفة المؤلفة للديموقراطية الليبرالية . ذلك أن أقوى الديموقراطيات الليبرالية المعاصرة (كإنجلترا والولايات المتحدة) كانت الليبرالية فيها قد سبقت الديموقراطية ، أو كانت الحرية فيها قد سبقت المساواة ، بمعنى أن الحقوق الليبرالية فى حرية التعبير وحرية الاجتماع والمساهمة السياسية فى الحكم ، كانت تمارسها صفوة صغيرة قوامها الذكور والبيض والملاك الزراعيون ، قبل أن تعم قطاعات أخرى من السكان(١٤) . فعادتا المنازعة والتوفيق الديموقراطيتان ، والحماية اليقظة لحقوق الخاسرين ، قد تعلمتها أولا ، جماعة صغيرة من الصفوة أفرادها من بيئات اجتماعية متماثلة ، وذوو ميول متشابهة ، وكان تعلّمها إياها أيسر من تعلّمها من جانب المجتمع الكبير غير المتجانس الملىء بالأحقاد القبلية أو العرقية طويلة الأمد . وقد سمح هذا التاريخ الطويل للممارسة الديموقراطية الليبرالية بأن تتغلغل فى النفوس فترتبط ارتباطا وثيقا بأقدم التقاليد القومية . وارتباط الديموقراطية الليبرالية بالقومية يقوّى من جاذبيتها الثيموسية واغرائها للجماعات حديثة التحرر بتبنيها ، بأن تربطهم بالمؤسسات الديموقراطية برباط هو أوثق مما لو أنهم شاركوا فيها منذ البداية .

كل هذه العوامل (الإحساس بالهوية القومية ، والدين ، والمساواة الاجتماعية ، وتحبيذ المجتمع المدنى ، والخبرة التاريخية بالمؤسسات الليبرالية) تشكل معا حضارة الشعب . واختلاف الشعوب فى هذه الأمور يفسر كيف أن الدساتير الديموقراطية الليبرالية المتماثلة قد تؤدى مهمتها بكفاءة وسلاسة فى دول معينة ، ولا تؤديها بكفاءة فى دول أخرى ، كما يفسر السبب فى رفض الشعب نفسه للديموقراطية فى عصر معين وتبنّيه إياها دون تردد فى عصر آخر . ولابد لأى سياسى يسعى إلى توسيع مجال الحرية وتعزيز انتصاراتها من أن يدرك جيدا هذه القيود غير السياسية على قدرة الدول على الوصول بنجاح إلى نهاية التاريخ .

ومع ذلك فإنه ثمة مغالطات عديدة خاصة بالحضارة والديموقراطية مما يجدر بنا تجنبه . وأولها فكرة أن العناصر الثقافية تشكل الظروف الكافية لتأسيس نظام ديموقراطى . فهناك خبير معروف بالشؤون السوفيتية أقنع نفسه بأن الاتحاد السوفيتى فى عهد بريجنيف عرف شكلا فعالا من التعددية ، وذلك لمجرد أن الاتحاد السوفيتى كان قد وصل إلى مستوى معين من التوسع الحضرى

والتعليم ودخل الفرد والعلمانية ، إلى آخره . بيد أنه ينبغي علينا أن نتذكر أن ألمانيا النازية عرفت أيضا كل هذه المتطلبات الحضارية التى توصف عادة بأنها ضرورية لإقامة ديموقراطية مستقرة . فقد كانت متماسكة قوميًا ، ومتطورة اقتصاديًا ، وكانت الأغلبية على المذهب البروتستانتى ، وكان بها مجتمع مدنى سليم . ولم تكن المساواة الاجتماعية فيها أدنى مستوى منها فى دول أخرى بغرب أوروبا . ومع ذلك فقد تمكن ذلك الفيض الهائل من تأكيد الذات الثيموسى ومن الغضب اللذين قامت عليهما النازية الألمانية من الإطاحة تماما بالرغبة فى نيل الاعتراف العقلانى والمتبادل .

لا يمكن للديموقراطية أبدا أن تدخل من الباب الخلفى ، بل ينبغى - عند نقطة معينة - أن تنشأ عن قرار سياسى متعمّد بإقامة الديموقراطية . ويبقى مجال السياسة مستقلاً عن المجال الحضارى ، ويظل له وقاره الخاص باعتباره نقطة التقاء الرغبة والثيموس والعقل . ولا يمكن للديموقراطية الليبرالية المستقرة أن تظهر إلى حيّز الوجود دون ساسة حكماء أكفاء يفهمون فن السياسة ، ويستطيعون تحويل الميول الكامنة لدى الشعوب إلى مؤسسات سياسية صامدة . وتؤكد الدراسات الخاصة بالانتقال الناجح إلى الديموقراطية أهمية العوامل السياسية البحتة مثل قدرة الزعامة الديموقراطية الجديدة على تحييد القوات المسلحة أثناء تحقيقها فى مظالم الماضى ، وقدرتها على الاحتفاظ برموز صلة الحاضر بالماضى مثل الأعلام والأناشيد القومية إلى آخره ، وطبيعة النظام الحزبى المأخوذ به ، وما إذا كانت الديموقراطية رئاسية أو برلمانية (١٥) . وعلى العكس من ذلك ، توضح الدراسات الخاصة بانهيار الديموقراطيات أن مثل هذا الانهيار لم يكن محتما نتيجة البيئة الثقافية أو السياسية ، وإنما نجم فى كثير من الحالات عن قرارات معينة غير سديدة اتخذها بعض السياسيين(١٦) . ولم يحدث أن اضطرت دول أمريكا اللاتينية أبدا إلى انتهاج سياسات الحماية أو بدائل الاستيراد حين عمت الأزمة الاقتصادية العالم فى الثلاثينيات . ومع ذلك فإن مثل هذه السياسات زعزعت لسنوات عديدة من فرص إقامة ديموقراطيات مستقرة (١٧) .

والخطأ الثانى - ولعله أكثر شيوعا - هو النظر إلى العناصر الثقافية باعتبارها ظروفا ضرورية لإقامة الديموقراطية . وقد أورد ماكس فيبر وصفا مطولا للجذور التاريخية للديموقراطية الحديثة التى يرى أنها نشأت عن أوضاع اجتماعية معينة فى المدن الغربية (١٨) . وحديث فيبر عن الديموقراطية هو كالعادة غنىّ بالأمثلة التاريخية والنظرات الثاقبة . غير أنه يصور الديموقراطية على أنها أمر لا يمكن أن يظهر إلا فى وسط حضارى واجتماعى معين فى ركن صغير من الحضارة الغربية ، دون أن يأخذ فى اعتباره على نحو جدى حقيقة أن الديموقراطية إنما ازدهرت لأنها أكثر الأنظمة السياسية تمتعا بالمنطقية ، وأنها تناسب الشخصية الإنسانية الأوسع التى تشترك فيها مختلف الحضارات .

وثمة أمثلة عديدة لدول لا يتوافر فيها عدد من « الشروط » الحضارية للديموقراطية وتمكنت رغم هذا من تحقيق مستوى عال من الاستقرار الديموقراطى على نحو يثير الدهشة . وأهم مثال لذلك هو الهند ، وهى دولة لا بالغنية ولا بالتى تعرف درجة عالية من التصنيع ، (رغم أن قطاعات معينة من اقتصادها متقدمة جدًا فى تكنولوجيتها) ، ولا تتمتع بالتماسك القومى ، ولا هى

بروتستانتية ، ومع ذلك فقد استطاعت أن تحافظ على نظام ديموقراطى فعال منذ استقلالها عام ١٩٤٧ . وقد حدث فى الماضى أن قيل إن شعوبا بأسرها غير مؤهلة حضاريًّا لقيام ديموقراطية مستقرة بين ظهرانيها ، وقيل إن الألمان واليابانيين تعوقهم تقاليدهم الاستبدادية عن قبولها ، وأن الكاثوليكية عقبة كأداء فى سبيل الديموقراطية فى كل من أسبانيا والبرتغال ودول عديدة من دول أمريكا اللاتينية ، وكذا الأورثوذوكسية فى اليونان وروسيا . كما قيل إن الكثير من شعوب أوروبا الشرقية غير قادرة على تبنى التقاليد " ـ ـرـراصيـ الليبرالية المعروفة فى أوروبا الغربية ، أو هى غير مهتمة بتبنيها . وعندما استمرت بيريسترويكا جورباتشوف قائمة دون أن تحقق إصلاحات واضحة المعالم ، اتجه الكثيرون داخل الاتحاد السوفيتى وخارجه إلى القول بأن الشعب الروسى عاجز حضارياً عن تبنى الديموقراطية ، حيث إنه لا يعرف تقاليد ديموقراطية عريقة ولا معنى المجتمع المدنى ، وحيث إنه ألف الطغيان عبر مئات السنين . ومع ذلك فها هى المؤسسات الديموقراطية تظهر فى كل هذه البلاد . وها هو البرلمان الروسى فى الاتحاد السوفيتى بقيادة بوريس يلتسين يمارس عمله وكأنما هو هيئة تشريعية قائمة منذ زمن طويل ، فى حين بدأت فى الظهور تلقائيًا ملامح مجتمع مدنى عريض ونشيط فى عامى ١٩٩٠ و ١٩٩١ . وقد وضحت درجة تمكّن الأفكار الديموقراطية من أذهان الشعب حين قامت معارضة واسعة النطاق ضد محاولة الانقلاب التى دبرها المتشددون فى أغسطس ١٩٩١ (١٩) .

وكثيرا ما تردد القول بأن الدولة لا يمكنها تبنى الديموقراطية إن لم يكن لديها تقاليد ديموقراطية عريقة . ولو صح ذلك لما أمكن لأية دولة أن تصبح ديموقراطية حيث إنه ما من شعب أو حضارة (بما فى ذلك أوروبا الغربية) إلا بدأ بتقاليد استبدادية قوية أو تبناها فى وقت ما .

ويوحى المزيد من التأمل بأن الخط الفاصل بين الحضارة والسياسة ، وبين الشعوب والدول ، ليس واضحا كل الوضوح . ذلك أن بوسع الدولة أن تلعب دورا بالغ الأهمية فى تكييف الشعوب ، أى فى تحديد معالم لغتها الخاصة بالخير والشر ، وخلق عادات وتقاليد وثقافات جديدة . فالأمريكيون لم يولدوا متساوين ، وإنما جعلوا متساوين قبل تأسيس الولايات المتحدة بفضل ممارسة الحكم الذاتى على مستوى الدولة والمستوى المحلى فى السنوات السابقة على حصول المستعمرات على استقلالها عن بريطانيا . وقد كانت الطبيعة الديموقراطية الواضحة لتأسيس الولايات المتحدة مسؤولة عن تكييف الأمريكى الديموقراطى الذى عرفته الأجيال اللاحقة ، وهو الكائن البشرى الذى أبدع توكفيل فى وصفه ، والذى لم يكن له وجود فى ماضى التاريخ . فالحضارات ليست ظاهرة جامدة كقوانين الطبيعة ، وإنما هى من خلق الإنسان وتخضع لعملية دائمة من التطور ، ويمكن تعديلها بفضل التنمية الاقتصادية والحروب وغيرها من الصدمات القومية والهجرة أو حتى الاختيار الواعى . وعلى ذلك فمن حقنا أن نتشكك فى « الشروط الحضارية المسبقة » للديموقراطية رغم أهميتها الأكيدة .

ومن ناحية أخرى فإن أهمية الشعوب وحضاراتها تؤكد أبعاد العقلانية الليبرالية ، أى مدى اعتماد المؤسسات الليبرالية العقلانية على الثيموس اللاعقلانية . فالدولة الليبرالية العقلانية لا يمكن أن تنشأ

نتيجة انتخابات واحدة ، ولا بوسعها أن تبقى دون قدر من حب الوطن اللاعقلانى ، أو دون تعلق غريزى بقيم مثل التسامح . فإن كانت سلامة الديموقراطية الليبرالية المعاصرة تقوم على أساس من سلامة المجتمع المدنى ، وكانت الأخيرة رهنا بحرية الشعب فى الاختلاط والالتقاء ، إذن يبدو واضحا أن على الليبرالية أن تتجاوز مبادئها من أجل تحقيق النجاح . وكثيرا ما كانت اللقاءات والمجتمعات المدنية التى كتب توكفيل عنها قائمة على غير أساس المبادىء الليبرالية ، وإنما على أساس الدين أو العرق أو غير ذلك من الأسس اللاعقلانية . وبذا فإن التحديث السياسى الناجح يتطلب الحفاظ على أمور سابقة للحداثة داخل إطارها الخاص بالحقوق والترتيبات الدستورية ، وهى ضمان البقاء للشعوب والنصر غير الكامل للدول .

- ٢١ -

الجذور الثيموسية للعمل

« كان هيجل يعتقد أن العمل هو الجوهر الحقيقى للإنسان » .

- كارل ماركس(١) .

على ضوء الارتباط القوى بين الديموقراطية والتصنيع المتقدم ، تبدو قدرة الدول على النمو الاقتصادى على مدى فترات زمنية طويلة ، ذات أهمية كبرى بالنسبة لقدرتها على خلق مجتمعات حرة والحفاظ عليها . ومع ذلك ، ورغم أن أنجح الاقتصادات الحديثة قد تكون هى الرأسمالية ، فليست كل الاقتصادات الرأسمالية ناجحة ، أو على الأقل ، ليست فى درجة نجاح اقتصادات أخرى . وكما أن ثمة فوارق حادة بين قدرات الدول الديموقراطية على حماية الديموقراطية ، فكذا ثمة فوارق حادة بين قدرات الاقتصادات الرأسمالية على النمو .

وقد كان من رأى آدم سميث أن المصدر الرئيسى للاختلاف بين ثروات الأمم هو حكمة أو غباء السياسات الحكومية ، وأن السلوك الاقتصادى الإنسانى متى تحرر من قيود السياسة الخرقاء ، هو سلوك عام وشائع بين الجميع . والواقع أن الكثير من أوجه اختلاف الأداء بين الاقتصادات الرأسمالية يمكن إرجاعه إلى الاختلاف بين السياسات الحكومية . وقد سبق أن ذكرنا(٢) أن كثيرا من الاقتصادات الرأسمالية اسما فى أمريكا اللاتينية هى فى الحقيقة ممسوخ لمذهب التجاريين تمكنت فيها سنوات تدخل الدولة من خفض مستوى الكفاءة وقتل روح المغامرة . ومن جهة أخرى نجد جانبا كبيرا من نجاح اقتصادات دول فى شرقى آسيا راجعا إلى تبنى تلك الدول لسياسات اقتصادية متعقلة ، كالحفاظ على أسواق داخلية متنافسة . وتتضح أهمية السياسة الحكومية على أكمل وجه حين تفتح أسبانيا أو كوريا الجنوبية أو المكسيك اقتصادها فيزدهر ، أو حين تؤمم الأرجنتين صناعاتها فتنهار .

ومع ذلك فقد يغشانا شعور بأن الاختلاف فى السياسة ليس إلا جانبا واحدا من القصة ، وبأن الحضارة تؤثر فى السلوك الاقتصادى بطرق حاسمة من بعض الوجوه مثلما تؤثر فى قدرة شعب ما على دعم الديموقراطية . وأوضح مثال لذلك هو الموقف من فكرة العمل . فالعمل فى رأى هيجل هو جوهر الإنسان ، والعبد العامل هو الذى يخلق تاريخ البشرية بفضل تحويله لعالم الطبيعة إلى

عالم صالح لسكنى الإنسان . وكل البشر يعملون عدا فئة صغيرة من السادة الكسالى . ومع ذلك فإن ثمة اختلافات ضخمة فى السلوك والدرجة فى عمل الناس ، وهى اختلافات طالما نوقشت فى إطار ما يسمى بأخلاقيات العمل .

ليس من المقبول فى العالم المعاصر ، التحدث عن « الشخصية القومية » . فمثل هذه التعميمات بشأن العادات الأخلاقية لشعب ما ، توصف عادة بأنها غير قابلة للقياس العلمى ، وهى بالتالى عرضة لأن تصبح نماذج نمطية فجّة ومحطّة لقدر الشعب حين تتخذ الأمثلة القصصية أساسا لها كما هو مألوف . كذلك تتعارض التعميمات الخاصة بالشخصية القومية مع مزاج عصرنا الآخذ بالنسبية والمساواة ، حيث إنها غالبا ما تحوى أحكاما قيمية تتعلق بالقدر النسبى للحضارات التى يتحدثون عنها . فما من أحد يسره أن يقال له إن حضارته تشجع على الكسل وعدم الأمانة . والواقع أن مثل هذه الأحكام كثيرا ما يساء استخدامها .

ومع ذلك فإن أى شخص قضى زمنا فى السفر أو الإقامة خارج وطنه ، لايسعه إلا أن يلاحظ كيف تؤثر الحضارات والثقافات القومية تأثيرا حاسما فى موقف الشعب من العمل . بل إنه يمكن إلى حد ما قياس هذه الاختلافات قياسا عمليًا كما فى حالة الأداء الاقتصادى النسبى لجماعات مختلفة فى مجتمعات تضم أعراقا متعددة كماليزيا أو الهند أو الولايات المتحدة . فالأداء الاقتصادى المتميز لجماعات عرقية معينة ، كاليهود فى أوروبا ، أو اليونانيين والأرمن فى الشرق الأوسط ، أو الصينيين فى جنوب شرقى آسيا ، أمر مألوف لدرجة أنه لا حاجة إلى الحديث بالتفصيل عنه . وقد أشار توماس سوويل إلى ما فى الولايات المتحدة من اختلاف شديد فى الدخل والتعليم بين نسل السود الذين هاجروا طوعا من جزر الهند الغربية ، ونسل السود الذين جيء بهم مباشرة من إفريقيا كعبيد(٣) . ويوحى هذا الاختلاف بأن الأداء الاقتصادى لا يتصل فقط بالظروف البيئية (كتوفر الفرص الاقتصادية أو الافتقار إليها) ، وإنما يتصل أيضا بالاختلاف فى ثقافة الجماعات العرقية نفسها .

وإلى جانب القياسات الكلية للأداء الاقتصادى ، مثل دخل الفرد ، ثمة تناقضات دقيقة عديدة فى المواقف من العمل فى مختلف الثقافات . وقد أورد ر . ف . جونز أحد مؤسسى المخابرات العلمية البريطانية خلال الحرب العالمية الثانية مثلا صغيرا لذلك هو قصة تمكّن البريطانيين من الاستيلاء على أجهزة رادار ألمانية كاملة وسليمة وإحضارها إلى إنجلترا فى السنوات الأولى من الحرب . لقد اخترع البريطانيون الرادار وكانوا سابقين على الألمان فى التكنولوجيا . ومع ذلك فقد كانت الأجهزة الألمانية ممتازة إلى درجة مدهشة نظرا إلى أن أسلاك الالتقاط فيها كانت أدق بكثير مما كانت تنتجه بريطانيا منها (٤) . والواقع أن تفوق الألمان العريق على جيرانهم من الأوروبيين فى الحفاظ على المهارات الصناعية بالغة الرقى ، هو من الظواهر التى يصعب تفسيرها على ضوء السياسات الاقتصادية العريضة . أما سببه النهائى فلابد أنه كامن فى المجال الثقافى .

وتذهب النظرية التقليدية الخاصة بالاقتصاد الليبرالى ،بدءا بآدم سميث ، إلى أن العمل هو بطبيعته نشاط كريه(٥) يقوم به الناس من أجل فائدة الأشياء التى ينتجها العمل(٦) . ويمكن

الاستمتاع بهذه الأشياء في أوقات الفراغ . ذلك أن الغرض من العمل البشرى - إلى حد ما - ليس هو العمل ذاته بل الاستمتاع بأوقات الفراغ . وسيعمل المرء حتى يصل إلى النقطة التى يزيد عندها قدر عبء العمل (كعبء البقاء فى المكتب حتى ساعة متأخرة ، أو عبء العمل فى أيام العطلة الأسبوعية) على قدر الفائدة المادية الناجمة عنه . ويتفاوت الناس فى مدى إنتاجية عملهم ، وفى تقييمهم الشخصى لعبء العمل . غير أن درجة جدية عملهم هى فى جوهرها ناجمة عن حسابات منطقية لمقارنة عبء العمل بلذة نتائجه . وقد تشجع الحوافز المادية الكبيرة العامل على بذل مجهود أكبر . فالشخص يكون أكثر استعدادا للبقاء فى مكتبه حتى ساعة متأخرة متى عرض رئيسه أجرا مضاعفا للساعات الإضافية . ولذا فإن الرغبة والعقل ، حسب النظرية التقليدية الخاصة بالاقتصاد الليبرالى ، كافيان تماما لتفسير تفاوت الميل إلى العمل .

وفى مقابل ذلك نجد أن عبارة « أخلاقيات العمل » ذاتها تعنى أن الاختلاف فى عمل الناس ، من حيث الطريقة والدرجة ، تحدده اعتبارات الثقافة والتقاليد ، وله بالتالى صلة ما بالثيموس . والواقع أنه من الصعوبة بمكان الخروج بتفسير كاف لأخلاقيات العمل القوية لدى فرد ما أو شعب ما على ضوء المفهوم النفعى المحض للاقتصاديات الليبرالية التقليدية . ولننظر مثلا إلى حالة الشخصية المعاصرة « من طراز أ » التى تتمثل فى المحامى ذى الأجر المرتفع ، أو المدير التنفيذى للشركة ، أو مدير إدارة المرتبات اليابانى فى شركة يابانية تنافسية من الشركات متعددة الجنسية . فمثل هؤلاء الأشخاص بوسعهم فى سهولة العمل لمدة سبعين او ثمانين ساعة فى الأسبوع ، مع إجازات متفرقة قصيرة ، وهم فى سبيل ارتقاء السلم الوظيفى . قد يكون أجرهم أعلى بكثير من أجر أناس لا يعملون بمثل هذا النشاط ، غير أن درجة إقبالهم على العمل لا يمكن تفسيرها على أساس الأجر وحده . فالواقع ان سلوكهم غير منطقى بالمفهوم النفعى البحت(٧) . فهم يعملون بهمة لا تسمح لهم بوقت ينفقون فيه أموالهم ، ولا بالاستمتاع بالفراغ حيث إنهم لا يجدون وقت فراغ ، كما أن صحتهم تضيع فى هذه الأثناء وتضيع معها فرصة الاعتزال الرغد حيث إنهم عرضة للموت قبل اعتزال العمل . قد يقال إنهم يعملون من أجل عائلاتهم ، أو من أجل الأجيال القادمة ، وهو ما يشكل دون شك حافزا على العمل . غير أن معظم « المدمنين للعمل » لا يكادون يرون أبناءهم ، وغالبا ما يؤدى استغراقهم فى العمل إلى الإضرار بحياتهم العائلية . ولا يتصل سبب إقبال هؤلاء على العمل إلا جزئيًا بالعوض المالى . فالواضح أنهم يجدون الرضا فى العمل ذاته أو فى المركز والاعتراف الناجم عنه . فإحساسهم بقدرهم مرتبط بالجهد المضنى ، وبمهارة أدائهم ، وسرعة تسلقهم للسلم الوظيفى ، واحترام الآخرين لهم . بل وحتى ممتلكاتهم المادية لا يجدون المتعة فيها إلا لدواعى السمعة لا فى استخدامها الفعلى ، وذلك بالنظر إلى قصر المدة المتاحة لهم للتمتع بها . وبعبارة أخرى فإنهم يقبلون على العمل لإرضاء الثيموس لا لإشباع الرغبة .

والواقع أن دراسات تحليلية كثيرة لأخلاقيات العمل رأت لهذه الأخلاقيات جذورا غير نفعية . وأشهر هذه الدراسات دون شك هو كتاب ماكس فيبر « أخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية » (١٩٠٤ - ١٩٠٥) . ولم يكن فيبر بأول من لاحظ العلاقة بين البروتستانتية (خاصة فى صورتها

الكلفنية أو البيوريتانية) وبين التنمية الاقتصادية الرأسمالية . بل إن ملاحظة هذه العلاقة كانت من الشيوع وقت تأليف فيبر لكتابه لدرجة أنه ترك عبء إثبات العكس على مخالفيه[٨] . وقد نوقشت آراؤه دون توقف منذ صدور الكتاب . فقد رفض الكثيرون قبول فكرة وجود علاقة السببية التى ذكرها فيبر بين الدين والسلوك الاقتصادى ، غير أن القليلين هم الذين نفوا بصورة قطعية وجود علاقة قوية بين الاثنين[٩] . فالعلاقة بين البروتستانتية والنمو الاقتصادى لاتزال تبدو واضحة اليوم فى أمريكا اللاتينية حيث أدى التحول واسع النطاق فى اعتناق البروتستانتية (وقد تم عادة بفضل التبشير الذى تقوم به جماعات دينية من أمريكا الشمالية) إلى زيادة ضخمة أحيانا فى دخل الفرد ، وانخفاض فى نسبة السلوك الإجرامى كتعاطى المخدرات إلى آخره[١٠] .

أما ما سعى فيبر إلى شرحه ، فهو السبب فى أن الكثيرين من الرأسماليين الأوائل الذين كرسوا حياتهم لجمع المال دون توقف بدوا قليلى الاهتمام باستهلاك ثروتهم . فقد كانت بساطة عيشهم ، وصرامة ما ألزموا أنفسهم به من نظام ، وأمانتهم ونظافتهم وكراهيتهم للملذات البسيطة ، تشكّل زهدا فى هذا العالم وهو ما فهمه فيبر على أنه صورة من نظرية كلفن عن التدبير الإلهى المسبق . فالعمل ليس نشاطا كريها يقوم به المرء من أجل المنفعة أو الاستهلاك ، بل هو واجب يأمل المؤمن فى أن يعكس وضعه من حيث الخلاص أو اللعنة الأبدية . والناس يعملون من أجل هدف غير مادى على الإطلاق ، وغير منطقى ، ألا وهو بيان أن الله قد « اصطفاهم » . ولا يمكن تفسير تكريس النفس وضبطها أثناء عمل المؤمن باعتبارات دنيوية عقلانية مثل اللذة والألم . ويذهب فيبر إلى أن الدافع الروحى الأصلى على العمل الذى هو أساس الرأسمالية ، قد تضاءل شأنه فى السنوات اللاحقة ، وحل محله فى الرأسمالية العمل من أجل الثروة المادية . ومع ذلك فقد ظلت فكرة الواجب قائمة « شأن شبح المعتقدات الدينية الميتة » فى عالمنا المعاصر ، ولا يمكن تفسير أخلاقيات العمل فى أوروبا الحديثة تفسيرا كاملا دون الإشارة إلى جذورها الروحية .

وقد أشار البعض إلى ما يماثل الأخلاقيات البروتستانتية فى ثقافات أخرى لتفسير نجاحها الاقتصادى[١١] . فقد أوضح روبرت بيّلا مثلا كيف أن أخلاقيات العمل اليابانية المعاصرة يمكن إرجاعها إلى مصادر دينية يابانية معينة شبيهة فى فاعليتها بالكلفنية . ففرقة الجودو شينشو (أو الأرض الطاهرة) مثلا ، وهى من فرق البوذية ، تنادى بأهمية التوفير ، والبساطة ، والأمانة ، والعمل الجاد ، وبموقف زاهد من الاستهلاك ، وتضفى على كسب المال شرعية لم تضفها عليه التقاليد الكونفوشيوسية اليابانية الأقدم تاريخا[١٢] . كذلك فإن حركة الشينجاكو التى أسسها إيشيدا بايجان ، رغم أنها أقل انتشارا من الجودو شينشو ، تدعو إلى التأمل الروحى فى هذا العالم ، وتأكيد خصال التوفير والاجتهاد ، وتقلل من شأن الاستهلاك[١٣] . وقد التأمت هذه الحركات الدينية مع أخلاقيات البوشيدو لطبقة الساموراى ، وهى أيديولوجيا خاصة بالمحاربين الأرستوقراطيين ، تؤكد أهمية المخاطرة بالحياة ، وهى مع ذلك تشجع الزهد والاقتصاد وقبلهما تحصيل المعرفة ، ولا تشجع حياة السيد الخاملة . فروح الرأسمالية إذن ، بعقلانيتها وأخلاقيات عملها وزهدها لم تكن ثمة حاجة إلى تصديرها إلى اليابان جنبًا إلى جنب مع التكنولوجيا البحرية والدستور البروسى ، وإنما كانت قائمة منذ البداية فى تراث اليابان الدينى والثقافى .

وفى مقابل هذه الأمثلة التى تشجع فيها العقيدة الدينية التنمية الاقتصادية أو تتيح مجالا لها ، نجد حشدا من الحالات التى كانت العقيدة والثقافة تمثلان فيها عقبتين دونها . فالهندوسية مثلا ، هى إحدى ديانات العالم الكبرى القليلة التى لا تقوم على أساس نظرية تقول بالمساواة العامة بين البشر . بل إن النظرية الهندوسية تقسم البشر إلى سلسلة معقدة من الطبقات وتحدد حقوق أفرادها وامتيازاتهم وأسلوب عيشهم . وإنها لمفارقة غريبة أن نرى الهندوسية لا تقيم العقبات فى سبيل ممارسة السياسة الليبرالية فى الهند (رغم أن قدرا متزايدا من عدم التسامح الدينى يوحى بأن هذه السياسة فى طريقها إلى الانهيار) ، غير أنه يبدو أن الطبقية الهندوسية تقيم عائقا فى سبيل التنمية الاقتصادية . ومن المألوف أن يُنسب هذا إلى حقيقة أن الهندوسية تقر فقر الطبقات الأدنى وافتقارها إلى الحراك الاجتماعى . فهى فى حين تبشر أفرادها باحتمال عودتهم إلى الدنيا فى حيوات تالية فى صور أعلى ، تحثهم على الرضا بأى وضع يولدون فيه فى هذه الحياة الدنيا . وهذا الإقرار الهندوسى التقليدى للفقر قد شجع عليه وصبغه بصبغة أكثر حداثة أبو الهند الحديثة غاندى الذى أشاد بفضائل حياة الفلاح البسيطة باعتبارها مرضية للروح . قد تكون الهندوسية قد خففت من أعباء الحياة اليومية الواقعة على عاتق أولئك الهنود الذين يحيون فى فقر مدقع ، كما أن « روحانية » هذا الدين تستميل بقوة شباب الطبقة المتوسطة فى الغرب . غير أنها تخلق فى المؤمنين بها نوعًا من الخمول والتقاعس الدنيويين يخالف من وجوه كثيرة روح الرأسمالية . ثمة رجال أعمال هنود كثيرون حققوا نجاحًا باهرًا ، غير أنهم (كالصينيين خارج بلادهم) يبدون أكثر كفاءة متى خرجوا من محيط الحضارة الهندية . وهو ما دفع الروائى ف .س .نايبول إلى القول (وقد لاحظ أن الكثيرين من علماء الهند العظام يعملون فى الخارج) :

« إن الفقر الهندى يُفقد الإنسان إنسانيته أكثر مما تفقده الآلة إياها . والناس فى الهند ـ أكثر من اية حضارة آلية أخرى ـ هم مجرد وحدات ، محصورين فى حدود الطاعة العمياء لفكرة « الدهارما » . والعالم إذ يعود إلى الهند يتخلى عن فرديته التى اكتسبها خلال عمله بالخارج ، فيعود إليه إحساسه بالأمن فى إطار هويته الطبقية ، ويغدو العالم فى نظره من جديد عالما بسيطاً . ثمة قواعد تفصيلية صغيرة ، تريحه كما تريح الضمادات ، فيتخلى عن النظرة والحكم الفرديين اللذين كانا يستثيران فى الماضى روحه الخلاقة ، ويعتبرهما عبئا ثقيلا ... إن مصيبة الطائفية ليست فقط فى وضع المنبوذين ، أو فى تقديس الهنود للقذارة ، وإنما المصيبة فى الهند التى تحاول النمو ، هى أيضا فى الطاعة العمياء المفروضة على الجميع ، وصنوف الإشباع الجاهزة الصنع ، وضعف روح المغامرة ، وإبعاد الناس عن الفردية واحتمال التميز »(١٤) .

وقد خلص جونار ميردال ، فى دراسته العظيمة عن الفقر فى جنوب آسيا ، إلى النتيجة التالية : وهى أن الديانة الهندية تشكل بصفة عامة « قوة عارمة تدفع المجتمع إلى التبلّد » ، وأنها لا تمثل فى أى مكان عنصرًا إيجابيًا يدفع إلى التغيير ، كالذى نلمسه فى العقيدة الكلفنية ، أو عقيدة الشينتو(١٥) .

وإذ أخذ معظم علماء الاجتماع فى حسبانهم أمثلة كإقرار الهندوسية للفقر ، فقد افترضوا أن

الدين هو أحد مظاهر « الثقافة التقليدية » التى ستتقلص بتأثير التصنيع . فالعقيدة الدينية هى عندهم غير عقلانية بصورة أساسية ، وبالتالى فإنها لا بد أن تفسح مكانها للتطلع العقلانى إلى الامتلاك الذى يشكل الرأسمالية الحديثة . غير أنه إن صح ما ذهب إليه فيبر وبيّلا ، فليس ثمة تعارض رئيسى بين أشكال معينة من العقيدة الدينية وبين الرأسمالية . بل إن الرأسمالية فى كل من صورتيها الأوروبية واليابانية قد ساعدت بدرجة كبيرة على ازدهار المبادىء الدينية التى حثت على العمل من أجل العمل فى حدّ ذاته لا من أجل الاستهلاك . وقد تكون الليبرالية الاقتصادية المجردة (أى المذهب الذى يدعو الناس إلى إثراء أنفسهم إلى ما لا نهاية بفضل تطبيق العقلانية على مشكلة إشباع رغبتهم الخاصة فى الملكية) ، كافية لشرح كيفية عمل معظم المجتمعات الرأسمالية . غير أنها لا توفر تفسيرًا كاملا لأكثر المجتمعات دينامية وتنافسا . وقد وصلت أكثر المجتمعات الرأسمالية نجاحا إلى القمة لأنه قد اتفق أن لديها أخلاقيات عمل لا عقلانية فى أساسها ، وسابقة على العصر الحديث ، وهى الأخلاقيات التى تحث الناس على التقشف فى عيشهم ، وعلى إجهاد أنفسهم حتى الموت المبكر على اساس أن العمل فى حد ذاته يضمن خلاص الروح . وهو أمر يوحى بأنه حتى فى نهاية التاريخ ، سيكون شكل من أشكال الثيموس اللاعقلانية لازما من أجل استمرار عالمنا الاقتصادى العقلانى الليبرالى ، أو على الأقل ، من أجل بقائنا فى الصفوف الأولى لدول العالم الاقتصادية الكبرى .

قد يعترض البعض فيقول إنه مهما كانت الجذور الدينية لأخلاقيات العمل فى أوروبا واليابان ، فإنهم الآن قد انفصلوا تمامًا عن جذورهم الروحية نتيجة للعلمانية السائدة فى المجتمعات الحديثة . فالناس لم يعودوا يصدقون أنهم يعملون من أجل العمل فى حد ذاته ، وإنما يعملون وفق مقتضيات قوانين الرأسمالية ، فيسعون سعيًا عقلانيًا من أجل خدمة مصلحتهم الخاصة .

وقد أدى فصل أخلاقيات العمل الرأسمالية عن جذورها الروحية ، ونمو ثقافة تؤكد شرعية وفضل الاستهلاك المباشر ، إلى تنبؤ الكثيرين من المراقبين بتدهور حاد فى أخلاقيات العمل مما سيزعزع من أسس الرأسمالية ذاتها(١٦) . فتحقيق « مجتمع الوفرة » سيزيل ما تبقى من الحاجة الطبيعية ، ويؤدى بالناس إلى السعى وراء الاستمتاع فى اوقات الفراغ دون العمل . وقد أيد عدد من الدراسات التى أجريت خلال السبعينيات هذه النبوءات الخاصة بتدهور أخلاقيات العمل ، وأشارت إلى أن المديرين الأمريكيين لاحظوا تدهورًا فى المستويات المهنية والنظام والاقبال المخلص على العمل لدى العاملين معهم(١٧) . كذلك فإن قليلين من مديرى الشركات اليوم هم ممن يمكن وصفهم بالزهد والاقتصاد فى الإنفاق على نحو ما تحدث عنه فيبر . وقد قيل إن تدهور أخلاقيات العمل لن يحدث نتيجة هجمة مباشرة ، وإنما نتيجة ازدهار قيم أخرى تتنافى مع الزهد فى هذا العالم ، مثل « تحقيق الذات » ، أو الرغبة لا فى مجرد العمل بل فى القيام « بعمل له مغزاه وقيمته » . ورغم أن أخلاقيات العمل لاتزال قوية فى اليابان ، فالراجح أن تشهد تلك الدولة أيضا فى المستقبل نفس مشكلة التدهور التدريجى فى قيم العمل ، بالنظر إلى أن المديرين والتنفيذيين الحاليين لا يختلفون ذرة واحدة فى دنيويتهم وانفصالهم عن الجذور الروحية لحضارتهم عن زملائهم الأمريكيين أو الأوروبيين .

وسنرى ما إذا كانت هذه النبوءات بتدهور أخلاقيات العمل ستتحقق فى الولايات المتحدة . ويبدو فى الوقت الحاضر أن الاتجاه إلى تدهور أخلاقيات العمل الذى لوحظ فى السبعينيات قد اتخذ مسارًا عكسيًا ، على الأقل بين أفراد الطبقات المهنية والإدارية الأمريكية[١٨] . والظاهر أن أسباب هذا هى أسباب اقتصادية أكثر منها ثقافية . ذلك أن قطاعات عديدة من السكان قد انخفض مستوى معيشتها الحقيقى واطمئنانها إلى الاحتفاظ بعملها خلال الثمانينيات ، فاضطر الناس إلى العمل بجد أكثر لمجرد البقاء فى وظائفهم . وحتى أولئك الذين كانوا يتمتعون بمستويات أعلى من الرخاء المادى فى تلك الفترة ، كان حافز الصالح الذاتى المتعقل لايزال يدفعهم إلى العمل الجاد ولساعات طويلة . وينسى أولئك الذين يخشون عواقب النزعة الاستهلاكية على أخلاقيات العمل (كما نسى ماركس) أن طبيعة الرغبة الإنسانية والإحساس بعدم الاطمئنان إلى المستقبل طبيعة مرنة بلا حدود ، وهو ما يدفع الناس إلى العمل بأقصى طاقاتهم . وتتضح أهمية الصالح الذاتى المتعقل بالنسبة لأخلاقيات العمل متى ما قارنا بين إنتاجية العمال فى ألمانيا الشرقية وإنتاجيتهم فى ألمانيا الغربية . فالعمال هنا وهناك يشتركون فى ثقافة واحدة ، ولكنهم يختلفون فى مضمار الحوافز المادية المتوافرة لديهم . والواقع أن استمرار أخلاقيات العمل القوية فى الغرب الرأسمالى لا يشهد على استمرار وجود « أشباح المعتقدات الدينية الميتة » التى أشار إليها فيبر ، بقدر ما يشهد على قوة الرغبة المرتبطة بالعقل .

وتبقى مع ذلك اختلافات هامة بصدد الإقبال على العمل بين الدول ذات الالتزام المشترك بالليبرالية الاقتصادية وحيث يعتبر الصالح الذاتى المتعقل أمرًا مفروغًا منه ، ومسلّمًا به . ويبدو أن هذا يعكس حقيقة أن الثيموس فى بعض البلدان قد وجدت أهدافاً جديدة غير الدين بوسعها أن تتعلق بها فى العالم الحديث .

فالثقافة اليابانية مثلًا (شأنها فى ذلك شأن ثقافات كثيرة فى شرق آسيا) تستهدف الجماعات بأكثر مما تستهدف الأفراد . وتبدأ هذه الجماعات بأصغرها وأكثرها مباشرة ، وهى العائلة ، ثم تتسع عبر العلاقات المختلفة بين الراعى والتابع التى نشأ عليها المرء ، وغرسها التعليم فيه ، لتشمل الشركة أو المصلحة التى يعمل فيها ، ثم الجماعة الأكبر وهى الأمة ، وهى أقصى ما يمكن للفرد الياباني أن تضفى أهمية عليه . فهوية الفرد تستغرقها إلى حد كبير هوية الجماعة . وهو لا يعمل من أجل صالحه الذاتى قصير الأمد ، بقدر ما يعمل لصالح الجماعة أو الجماعات الأكبر التى ينتمى إليها ، كما أن مركزه لا يحدده أداؤه كفرد ، بل أداء جماعته . ولذا فإن ولاءه للجماعة له طابع ثيموسى قوى . فهو يعمل من أجل نيل اعتراف الجماعة به ، واعتراف الجماعات الأخرى بجماعته ، لا لمجرد المصلحة المادية قصيرة الأمد والتى يمثلها مرتبه . فإن كانت الجماعة التى يسعى إلى نيل اعترافها هى الأمة ، فالنتيجة هى الوطنية الاقتصادية . والواقع أن اليابان أكثر وطنية اقتصادية من الولايات المتحدة . وتتمثل هذه الوطنية لا فى الحماية الصريحة للإنتاج المحلى وإنما فى صور أقل وضوحًا ، مثل شبكات الموردين المحليين التقليديين التى أبقى عليها رجال الصناعة اليابانية ، واستعداد اليابانيين الأكبر لدفع أثمان أعلى لشراء منتجات يابانية .

هذه الهوية الجماعية هى التى تضمن فاعلية ممارسات مثل الوظائف الدائمة مدى الحياة مما نجده فى شركات يابانية كبيرة معينة . مثل هذه الوظائف الدائمة هى فى مفهوم الليبرالية الاقتصادية الغربية ضارة بالكفاءة الاقتصادية حيث إنها تجعل الموظفين آمنين فى أعمالهم أكثر مما ينبغى ، شأن أساتذة الجامعات الذين يتوقفون عن الكتابة متى حصلوا على معاشهم . كما تؤكد وجهة النظر هذه تجربة العالم الشيوعى حيث تمتد الوظيفة فى الواقع مدى الحياة بالنسبة للجميع . ذلك أنه من الواجب اجتذاب ألمع المواهب إلى أشد المناصب إثارة لروح التحدى ومكافأتها بأكبر الأجور ، كما أنه من حق الشركات أن تستغنى عمن لا فائدة فيه . أما الولاء بين الراعى والتابع ، فهو يؤدى من وجهة نظر الاقتصاد الليبرالى الكلاسيكى ، إلى تصلّب فى السوق يحدّ من الكفاءة الاقتصادية . ومع ذلك ـ وفى إطار الوعى الجماعى الذى تولّده الثقافة اليابانية ـ فإن الولاء الأبوى الذى تظهره الشركة تجاه العامل فيها يقابله مستوى أعلى من الجهد يبذله العامل ، وهو الذى لا يعمل لنفسه فحسب ، بل لمجد المنظمة الأكبر وسمعتها . ولا تمثل هذه المنظمة الأكبر مجرد صرف شيكات بالأجور كل أسبوعين ، وإنما هى مصدر الاعتراف ومظلة الأمان للعائلة والأصدقاء . كما يوفر هذا الوعى الوطنى النامى لدى اليابانيين مصدرًا آخر للهوية والحافز علاوة على العائلة أو الشركة . وهكذا أمكن الحفاظ على أخلاقيات العمل حتى فى عصر كادت تختفى فيه الروحانية الدينية ، وذلك بفضل خلق روح الافتخار بالعمل على أساس الاعتراف ، من قبل شبكة متداخلة من الجماعات الأوسع نطاقاً .

ويوجد فى أنحاء أخرى من آسيا مثل هذا الوعى الجماعى النامى . وهو فى أوروبا أقل ، أما فى الولايات المتحدة فلا يكاد يكون له وجود ، حيث إنه غالباً ما يعجز الناس عن فهم فكرة الولاء مدى الحياة لشركة معينة . ومع ذلك فثمة خارج آسيا صور معينة للوعى الجماعى استطاعت أن تحمى أخلاقيات العمل . ففى دول أوروبية معينة ، كالسويد وألمانيا ، ثمة وطنية اقتصادية تأخذ صورة الرغبة المشتركة لدى الإدارة والعمال فى العمل سويا من أجل توسيع أسواق التصدير . كذلك فإن الطوائف الحرفية كثيرًا ما كانت مصدرًا آخر للهوية الجماعية . فالميكانيكى الماهر لا يعمل من أجل ختم بطاقته فى الساعة فحسب ، وإنما أيضاً لأنه يفخر بنتائج عمله . وهو ما ينطبق كذلك على المهن الحرة ذات المستوى العالى نسبيًا من المؤهلات ، والتى توفر الإشباع للثيموس .

ويعلّمنا الانهيار الاقتصادى للشيوعية أن صورًا معينة من الوعى الجماعى هى أدنى درجة بكثير من الصالح الذاتى للفرد فى مجال الحفز على اخلاقيات عمل قوية . فالعامل فى ألمانيا الشرقية أو الاتحاد السوفييتى ، الذى يحثه مسؤول الحزب المحلى على العمل من أجل بناء الاشتراكية ، أو الذى يُطلب منه التضحية بإجازة السبت للتعبير عن تضامنه مع الفيتناميين أو الكوبيين ، كان ينظر إلى عمله على أنه مجرد عبء يتجنبه قدر استطاعته . وتواجه الآن دول أوروبا الشرقية الراغبة فى إقامة دعائم الديموقراطية ، مشكلة إعادة بناء أخلاقيات العمل على أساس الصالح الذاتى للفرد ، بعد عشرات السنين من التعود على فكرة صالح الدولة .

بيد أن تجربة اقتصادات آسيوية وأوروبية ناجحة معينة توحى بأنه فى الدول التى تأخذ بالنظام

الاقتصادى الرأسمالى وبنظام الحوافز الفردية ، قد يكون الصالح الذاتى الفردى الذى يقوم عليه الاقتصاد الليبرالى الغربى مصدرًا واهياً للحوافز بالمقارنة بصور معينة من الصالح الجماعى . فقد أدرك الغرب منذ زمن طويل أن الناس يعملون من أجل عائلاتهم بجهد أكبر مما يعملون من أجل ذواتهم ، وأنه فى أوقات الحروب أو الأزمات يمكن الاعتماد عليهم للعمل من أجل الأمة . ومع ذلك نجد أن الليبرالية الاقتصادية الفردية بصورة مفرطة - كما فى الولايات المتحدة وبريطانيا - والقائمة أساساً على الرغبة المتعقلة ، تصبح عند نقطة معينة عائقاً اقتصاديا فى سبيل الإنتاج . ويحدث هذا حين لا يكون العمال فخورين بعملهم لذاته ، وإنما ينظرون إليه باعتباره مجرد سلعة يبيعونها ، أو حين ينظر كل من العمال والمديرين بعضهم إلى بعض على أنهم أعداء ، لا على أنهم شركاء فى منافسة مع العمال والمديرين فى دولة أخرى(١٩) .

وكما تؤثر الثقافة فى قدرة الدول على إقامة الليبرالية السياسية والحفاظ عليها ، فإنها تؤثر أيضاً فى قدرتها على إنجاح الليبرالية الاقتصادية . وكما فى حالة الديموقراطية السياسية ، يتوقف نجاح الرأسمالية إلى حد ما على استمرار بقاء التقاليد الثقافية المنتمية إلى ما قبل العصر الحديث فى عصرنا هذا . ذلك أن الليبرالية الاقتصادية - شأنها فى ذلك شأن الليبرالية السياسية - لا تقيم أود نفسها بنفسها على نحو تام ، وإنما تحتاج إلى درجة من الثيموس غير العقلانية .

ولن يؤدى ذلك القبول واسع النطاق لليبرالية ، سياسية كانت أم اقتصادية ، من قِبل عدد كبير من الأمم ، إلى استئصال الاختلافات بينها القائمة على أساس من الثقافة ، وهى اختلافات تزداد وضوحا بزوال الخلافات الأيديولوجية . وقد صارت بالفعل النزاعات التجارية مع اليابان أهم لدى أمريكيين كثيرين من موضوع نشر مبادىء الحرية فى العالم أجمع ، وذلك بالرغم من أن اليابان والولايات المتحدة يجمعهما نظام سياسى واقتصادى واحد . ويرجع وجود فائض تجارى لدى اليابان على نحو دائم قد لا يمكن استئصاله فى معاملاتها مع الولايات المتحدة ، إلى عوامل ثقافية مثل ارتفاع معدل المدخرات ، أو الطبيعة الانغلاقية لعلاقات التصدير اليابانية ، أكثر مما يرجع إلى أية حماية قانونية . فأما النزاعات الأيديولوجية للحرب الباردة فيمكن تسويتها نهائيًا حين يقدم طرف أو آخر التنازلات بصدد مشكلة سياسية معينة (مثل سور برلين) أو حين يتخلى كلية عن أيديولوجيته . وأما الاختلافات الثقافية المستمرة بين دول رأسمالية ديموقراطية ليبرالية فثمة صعوبات أكبر تحول دون استئصالها .

هذه الاختلافات الثقافية فى المواقف من العمل بين اليابان والولايات المتحدة ، تبدو صغيرة جدًا متى قورنت بالاختلافات الثقافية التى تفصل بين اليابان والولايات المتحدة من جهة ، وبين الكثير من دول العالم الثالث التى لم تنجح مثلهما فى إقامة رأسمالية فعالة من جهة أخرى . إن الليبرالية الاقتصادية هى أفضل الطرق إلى رخاء أى شعب مستعد للإفادة بها . والمشكلة لدى كثير من الدول هى مشكلة تبنّى السياسة الصحيحة القائمة على اعتبارات السوق . غير أن السياسة ليست إلا الشرط المسبق اللازم توافره لتحقيق معدلات نمو عالية . ولايزال للأشكال « اللاعقلانية » من الثيموس - كالدين والوطنية ، وقدرة المهن والأعمال الحرفية على الحفاظ على مستويات الأداء ، ومشاعر

الفخر بالعمل ـ تأثيرها فى السلوك الاقتصادى ، وذلك فى صور لا حصر لها تسهم فى إثراء الدول أو إفقارها . وقد يعنى استمرار هذه الاختلافات أن الحياة الدولية سينظر إليها ـ وعلى نحو متزايد ـ باعتبارها منافسة ، لا بين أيديولوجيات متصارعة ، (حيث إن معظم الدول الناجحة اقتصاديًا ستقوم أنظمتها على أسس متشابهة) ، وإنما بين ثقافات متباينة .

- ٢٢ -

إمبراطوريات الاستياء ، وإمبراطوريات التوقير

يشير تأثير الثقافة على التنمية الاقتصادية - سواء كانت حافزًا أو معوقًا لها - إلى العقبات المحتملة التى قد تقوم فى سبيل مسيرة التاريخ العام للبشرية الذى وصفناه فى الجزء الثانى من كتابنا . ونلاحظ أن الاقتصاد الحديث (أى عملية التصنيع التى تكيّفها العلوم الطبيعية الحديثة) يفرض على البشرية كلها طابعاً واحدًا متجانساً ، ويهدم مجموعة كبيرة متنوعة من الثقافات التقليدية خلال مسيرته . غير أن الاقتصاد الحديث قد لا يكتب له النصر فى كل موقعة ، وقد يجد صعوبة فى تمثّل ثقافات معينة ومظاهر معينة من الثيموس . فإن توقّف مسار التجانس الاقتصادى ، فستواجه عملية الأخذ بالديموقراطية هى أيضاً مستقبلاً يشوبه الغموض . ومع كثرة الشعوب فى عالمنا التى تعتقد ، على المستوى النظرى ، أنها تريد الرخاء الرأسمالى والديموقراطية الليبرالية ، فلن يكون من المتاح للجميع تحقيق هذه الأهداف .

وعلى ذلك ، فإنه على الرغم من الافتقار الظاهر إلى البدائل الحقيقية للديموقراطية الليبرالية فى الوقت الحاضر ، فقد يكتب النصر فى المستقبل لبدائل استبدادية جديدة . فإن تحققت مثل هذه البدائل فستكون من خلق مجموعتين متباينتين من الدول : الدول التى فشلت لأسباب حضارية فى تنمية اقتصادها بالرغم من محاولتها تطبيق الليبرالية الاقتصادية ، والدول التى صادفت نجاحاً غير عادى فى اللعبة الرأسمالية .

وقد شهدنا فى الماضى أمثال هذه الظاهرة الأولى ، وهى بزوغ نظريات معادية لليبرالية نتيجة فشل اقتصادى . فحركة الإحياء الراهنة للأصولية الإسلامية التى نلمسها فى كل دول العالم تقريباً ذات التعداد الكبير من المسلمين ، يمكن اعتبارها رد فعل لفشل المجتمعات الإسلامية بوجه عام فى الحفاظ على كرامتها فى مواجهة الغرب غير المسلم . وقد استجاب عدد من الدول الإسلامية فى القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين لضغط المنافسة من قبل أوروبا المتفوقة عسكريا ، بأن بذلت جهودا من أجل التحديث السريع حتى تتمثل الممارسات الغربية الضرورية فى رأيها لبقائها فى حلبة المنافسة . وكما هى الحالة مع الإصلاحات اليابانية فى عصر الميجى ، فإن هذه البرامج الساعية إلى التحديث تضمنت محاولات واسعة النطاق لتبنى مبادىء العقلانية الغربية فى كل الميادين ، من الاقتصاد إلى البيروقراطية إلى الجيش إلى التعليم إلى السياسة الاجتماعية . وقد كانت أكثر المحاولات جدية وشمولا فى هذا السبيل هى المحاولة التركية . فقد تبعت الإصلاحات العثمانية

فى القرن التاسع عشر محاولات قام بها فى القرن العشرين مؤسس الدولة التركية الحديثة ، كمال أتاتورك الذى سعى إلى إقامة مجتمع علمانى على أساس من القومية التركية . أما آخر ما استورده العالم الإسلامى من أفكار الغرب الكبرى ، فهو القومية العلمانية التى تمثلها حركة القومية العربية فى مصر خلال حكم عبد الناصر ، وأحزاب البعث فى سوريا ولبنان والعراق .

ومع ذلك ، وبخلاف اليابان فى عهد الميجى التى استعانت بالتكنولوجيا الغربية لدحر روسيا عام ١٩٠٥ ولتحدى الولايات المتحدة عام ١٩٤١ ، فإن معظم أقطار العالم الإسلامى لم تتمثل أبدا هذه الواردات الغربية بشكل مقنع ، ولا هى حققت ذلك النمط من النجاح السياسى أو الاقتصادى الذى تطلع إليه دعاة الحداثة فى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين . كذلك فإنه ما من مجتمع إسلامى - قبل الثراء الناجم عن النفط فى الستينيات والسبعينيات - تمكن من تحدى الغرب عسكريا أو اقتصاديا . بل إن الكثير من المجتمعات الإسلامية ظل تابعا للاستعمار الغربى خلال الحرب العالمية الثانية ، كما تحطم مشروع الوحدة العربية العلمانية عقب هزيمة مصر المذلة عام ١٩٦٧ على يد إسرائيل . ولم تكن حركة إحياء الأصولية الإسلامية التى ظهرت مع الثورة الإيرانية عامى ١٩٧٨ و ١٩٧٩ مجرد حالة من حالات استمرار « القيم التقليدية » فى العصر الحديث . ذلك أنه كان قد سبق خلال المائة عام الماضية أن ألحقت الهزيمة الساحقة بهذه القيم العفنة المتهاونة . وإنما كانت حركة الإحياء هذه تأكيدا جديدا للحنين إلى مجموعة من القيم أكثر عراقة ونقاء ، يقال إنها كانت قائمة فى الماضى البعيد ، وأنها غير « القيم التقليدية » للماضى القريب التى ثبت فسادها ، وغير القيم الغربية التى نقلت إلى الشرق الأوسط فى صورة شوهاء . وفى كل هذا نرى تشابها أكثر من أن يكون سطحيا بين الأصولية الإسلامية والنازية الأوروبية . فكما هو الحال مع النازية الأوروبية ، لا غرابة فى أن نجد الإحياء الأصولى يطل برأسه فى إحدى صوره فى الدول التى نخالها أكثر عصرية من غيرها ، وذلك بالنظر إلى أن ثقافاتها التقليدية مهددة أكثر من غيرها من قبل القيم الغربية المتفشية . ولا يمكن إدراك قوة الإحياء الإسلامى إلا إن أدركنا عمق الجرح الذى أصاب كبرياء المجتمع الإسلامى بسبب فشله المزدوج فى الحفاظ على تماسك المجتمع التقليدى ، والتمكن من تمثل تقنيات الغرب وقيمه .

بل إنه حتى فى الولايات المتحدة يمكننا أن نلمح بدايات أيديولوجيات جديدة غير ليبرالية هى نتيجة متميزة للمواقف الثقافية المختلفة من النشاط الاقتصادى . ففى عنفوان حركة الحقوق المدنية ، تطلع معظم السود الأمريكيين إلى الاندماج التام فى المجتمع الأبيض ، بما يعنيه ذلك من قبول كامل للقيم الثقافية المهيمنة على المجتمع الأمريكى . وقد فهمت مشكلة السود الأمريكيين لا على أنها تتعلق بالقيم ذاتها ، وإنما على أنها متصلة بمدى قبول المجتمع الأبيض الاعتراف بكرامة السود القابلين لتلك القيم . غير أنه بالرغم من إلغاء العقبات القانونية فى سبيل المساواة فى الستينيات ، وظهور برامج متنوعة للعمل الإيجابى تعطى الأولوية للسود ، فإن قطاعا معينا من المكان السود الأمريكيين لم يحقق أى تقدم اقتصادى ، بل وساءت حالته عن ذى قبل .

غير أن إحدى النتائج السياسية لاستمرار الفشل الاقتصادى هو ما نسمعه مراراً الآن من قول

يؤكد أن المقاييس التقليدية للنجاح الاقتصادى ، كالعمل والتعليم والتوظيف ، لا تمثل قيما عامة وإنما قيم للبيض . وبدلا من السعى للاندماج فى مجتمع لا يعرف التمييز على أساس لون البشرة ، ذهب بعض قادة السود إلى تأكيد الحاجة إلى الافتخار بثقافة أمريكية إفريقية متميزة لها تاريخها الخاص وتقاليدها وأبطالها وقيمها ، مساوية لثقافة المجتمع الأبيض ولكنها مستقلة عنها . وقد نجم عن ذلك فى بعض الحالات نوع من العنجهية الإفريقية يؤكد تفوق الثقافة الإفريقية الأصيلة على الأفكار ، الأوروبية ، مثل الاشتراكية والرأسمالية . وقد حلت رغبة الكثيرين من السود فى نيل الاعتراف بفضل ثقافتهم المستقلة من قبل نظام التعليم والرؤساء فى العمل بل والدولة ذاتها ، محل الرغبة فى نيل الاعتراف بكرامتهم الإنسانية غير المختلفة عن كرامة البيض ، مثل كرامة الإنسان المسيحية مثلا باعتباره كائنا أخلاقيا على النحو الذى أشار إليه مارتن لوثر كينج . وكانت نتيجة مثل هذا النوع من التفكير أن زاد انعزال السود بمحض إرادتهم (وهو ما نلمسه اليوم فى معظم الجامعات الأمريكية) ، وتأكيد السياسة الخاصة بكرامة الجماعة دون الانجازات الفردية أو النشاط الاقتصادى باعتبارهما السبل الرئيسية المؤدية إلى الارتقاء الاجتماعى .

بيد أنه إن كان بوسع المعوقين ثقافيا فى مجال التنافس الاقتصادى الخروج بأيديولوجيات جديدة معادية لليبرالية ، فإن الأفكار الاستبدادية قد تصدر أيضا عن أولئك الذين أحرزوا نجاحا اقتصاديا غير عادى . ذلك أن أهم التحديات التى تواجه اليوم النزعة الليبرالية العالمية الناجمة عن الثورتين الأمريكية والفرنسية ، ليس مصدرها العالم الشيوعى الذى وضح للأعين فشله الاقتصادى ، وإنما مصدرها تلك المجتمعات فى آسيا التى تجمع بين الاقتصادات الليبرالية ونوع من الاستبداد الأبوى . وقد ظلت اليابان ومجتمعات آسيوية أخرى لعدة سنوات تلت الحرب العالمية الثانية تتطلع إلى الولايات المتحدة وأوروبا باعتبارهما نموذجين يُحتذيان للمجتمعات الآخذة بأقصى درجات التحديث ، وتعتقد أن عليها - من أجل استمرار قدرتها على المنافسة - أن تقتبس منهما كل شىء ، من التكنولوجيا إلى سبل الإدارة الغربية إلى النظم السياسية الغربية فى نهاية المطاف . غير أن النجاح الاقتصادى الهائل الذى حققته هذه الدول الآسيوية أدى إلى نمو الاعتقاد بأن هذا النجاح لم يكن راجعا إلى الاقتباس الناجح من الممارسات الغربية فحسب ، وإنما يرجع أيضا إلى حقيقة أن المجتمعات الآسيوية تحتفظ بمظاهر تقليدية معينة من ثقافاتها - كأخلاقيات العمل القوية - أدمجتها فى بيئة تجارية حديثة .

فإن قارنا أوروبا أو أمريكا الشمالية بالكثير من الدول الآسيوية فسنلاحظ أن للسلطة السياسية فى الدول الأخيرة جذورا خاصة ، وأن الديموقراطية الليبرالية تجد هناك تفسيرا مختلفا عنه فى الدول التى شهدت بداياتها التاريخية(١) . فالجماعات التى لها أهمية خاصة فى المجتمعات الكونفوشيوسية بصدد الحفاظ على أخلاقيات العمل ، لها أيضا أهمية خاصة كقواعد للسلطة السياسية . وإنما يدين الفرد بمركزه الاجتماعى فى المقام الأول لا لقدرته الفردية أو قيمته الذاتية ، وإنما يدين به لعضويته فى واحدة من سلسلة جماعات متداخلة . وعلى سبيل المثال فإنه بينما قد يعترف الدستور أو النظام القانونى اليابانى بحقوق الفرد تماما كما فى الولايات المتحدة ، فإن المجتمع اليابانى يميل إلى منح الاعتراف للجماعات فى المقام الأول . والفرد فى مثل هذه

المجتمعات إنما يتمتع بالكرامة باعتباره عضوا في جماعة لها وزنها ، ملتزما بقواعدها . أما إن هو حاول تأكيد كرامته الخاصة وحقوقه في مواجهة الجماعة ، فقد يُنبذ اجتماعيا ويفقد مركزه ، وهو ما قد تعادل مشقته مشقة العيش في ظل الطغيان الصريح لنظام استبدادى تقليدي . وتنجم عن ذلك ضغوط رهيبة تدفع إلى الاتساق مع الآخرين ، وهو ما يتمثّله أطفال مثل تلك الثقافات منذ نعومة أظفارهم . فالأفراد في المجتمعات الآسيوية يخضعون إذن لما أسماه توكفيل « باستبداد الأغلبية » ، أو بالأحرى ، الأغلبية في كافة الفئات الإجتماعية ، كبيرها وصغيرها ، التى يتعين على الفرد أن يتعامل معها طوال حياته .

وبالوسع أن نسوق مثلين أو ثلاثة من المجتمع اليابانى لتوضيح هذا الطغيان ، وهى أمثلة لها مايشابهها في كل الثقافات الأخرى بشرقى آسيا . فالجماعة الأولى التى يدين لها الأفراد في المجتمع اليابانى بالتوقير هى العائلة حيث نجد سلطة الأب الرحيم على أولاده بمثابة النموذج الأصيل للعلاقات السلطوية في المجتمع كله ، بما فيها العلاقات بين الحاكم والمحكومين(٢) . (صحيح أن السلطة الأبوية كانت في أوروبا أيضا نموذجا للسلطة السياسية ، غير أن الليبرالية الحديثة تسببت في تحول صريح عن هذه التقاليد)(٣) . ويتوقع من الأطفال في الولايات المتحدة الانصياع لسلطة الأبوين ، غير أنهم حين يكبرون يبدأون فى تأكيد هويتهم في مواجهة آبائهم . والواقع أن إقدام المراهق على عصيان ينطوى على رفض صريح لقيم الآباء ورغباتهم يكاد يكون جزءا ضروريا من عملية تشكيل شخصية الإنسان البالغ(٤) . فبذلك العصيان وحده ينمّى الطفل المصدرين النفسيين للاكتفاء الذاتي والاستقلال ، وهو إحساس ثيموسى بالقيمة الذاتية للفرد على أساس من قدرة الطفل على التخلى عن المظلة العائلية التى تحميه ، وهو ما يشكّل سندا للفرد بعد بلوغه سن الرشد . ولن يكون بوسع الطفل أن يعود إلى علاقة من الاحترام المتبادل مع أبويه إلا حين يؤدى العصيان دوره ، وإن كانت العلاقة ستصبح عندئذ علاقة بين متساوين لا بين عائل ومن يعوله . أما في اليابان فإن نسبة تمرد المراهقين أقل بكثير ، بل ويُنتظر أن يستمر التوقير المبكر للآباء طوال حياة المرء بعد بلوغه . فالثيموس عند اليابانى ليس مرتبطا بالذات التى يجد الفرد في صفاتها مدعاة للفخر ، وإنما هو مرتبط بالعائلة وغيرها من الجماعات التى تفوق أهمية سمعتها أهمية سمعة أى من أعضائها(٥) . وإنما يثور الغضب لا حينما يأبى الآخرون الاعتراف بقيمة الفرد نفسه ، وإنما حين تلحق الإهانة بهذه الجماعات(٦) . كذلك فإن أقوى أحاسيس الخجل والعار لا تنشأ عن فشل شخصى ، وإنما عما يلحق بالجماعة من خزى . ولذا فإن الآباء في اليابان يواصلون التأثير في قرارات أولادهم الهامة ـ كاختيار الزوج أو الزوجة ـ وهو ما لا يقبله أى شاب أمريكى يحترم نفسه .

أما المظهر الثانى للوعى الجماعى فى اليابان فهو خفض صوت « السياسات » الديموقراطية بالمعنى الغربى المألوف للكلمة . وبعبارة أخرى ، فإن الديموقراطية الغربية مبنية على أساس تنافس آراء ثيموسية مختلفة حول الحق والباطل ، والتى تعبر عنها صفحات المقالات الافتتاحية في الصحف ، ثم الانتخابات على مختلف المستويات ، وحيث تتعاقب الأحزاب السياسية الممثلة للمصالح أو وجهات النظر الثيموسية المختلفة في تولّى إدارة شؤون الدولة . وينظر إلى هذا التنافس

باعتباره شرطا طبيعيا ولازما للأداء العادى للديموقراطية . أما فى اليابان فإن المجتمع ككل يميل إلى اعتبار نفسه جماعة واحدة كبيرة لها مصدر واحد مستقر للسلطة . وتأكيد أهمية الانسجام فى الجماعة يميل إلى إبعاد المواجهة الصريحة إلى هامش السياسة . وليس ثمة تعاقب للأحزاب السياسية فى السلطة على أساس صدام وجهات نظرها حول مسائل معينة ، وإنما نجد الحزب الديموقراطى الليبرالى محتفظا بهيمنته على مدى عشرات السنين . صحيح أننا نلمس تنافسا صريحا بين هذا الحزب وبين حزبى المعارضة الاشتراكى والشيوعى ، غير أن هذين الحزبين الاخيرين قد عزلا نفسيهما فى هامش الحياة السياسية بسبب تطرفهما . وبصفة عامة فإن الأحداث السياسية الجادة لا تقع إلا بعيدا عن أعين الجماهير ، فى البيروقراطيات المركزية أو الحجرات الخلفية من مكاتب الحزب الديموقراطى الليبرالى(٧) الذى تدور السياسة فيه حول مناورات مستمرة بين الفرقاء على أساس من العلاقات الشخصية بين السيد والتابع . وهى مناورات خالية إلى حد بعيد مما قد يسميه أهل الغرب بالمضمون السياسى .

غير أن تأكيد أهمية الوفاق الجماعى فى اليابان يوازنه إلى حد ما ذلك الاحترام للأفراد المنشقين عمن حولهم ، كالروائى يوكيو ميشيما . لكن الكثير من المجتمعات الآسيوية الأخرى لا تكن احتراما كبيرا للفردية الملتزمة بالمبادىء التى نجدها عند أمثال سولجينيتسين أو ساخاروف الذين يقفون بمفردهم ضد مظالم المجتمع حولهم . وفى فيلم « مستر سميث يذهب إلى واشنطون » الذى أخرجه فرانك كابرا ، يؤدى جيمس ستيوارت دور رجل ساذج من مدينة صغيرة عينه الرؤساء الحزبيون ممثلا لولايته بعد وفاة السيناتور المنتخب . وإذ يصل ستيوارت إلى واشنطون يتمرد على ما يلمسه من فساد ، ويثير الذعر لدى الراغبين فى التحكم فى تصرفاته إذ يرونه يُحبط بمفرده محاولة مجلس الشيوخ تبنّى تشريع مخالف لكل المبادىء . ويمكن اعتبار شخصية ستيوارت فى الفيلم نموذجا للبطل الأمريكى . أما فى العديد من المجتمعات الآسيوية فإن مثل هذا الرفض القاطع للإجماع السائد من جانب شخص بمفرده يعتبر ضربا من الجنون .

وتبدو الديموقراطية اليابانية وفق المعايير الأمريكية أو الأوروبية مشوبة بشىء من الاستبداد . فأقوى الناس فى اليابان هم إما من كبار البيروقراطيين ، أو من قادة الجماعات داخل الحزب الديموقراطى الليبرالى الذين وصلوا إلى مراكزهم لا بناء على اختيار شعبى ، وإنما نتيجة خلفيتهم التعليمية أو احتضان الأقوياء لهم . ويتخذ هؤلاء أشد القرارات تأثيرا فى مستوى معيشة الناس دون اكتراث كبير برأى الناخبين أو غير ذلك من صور الضغط الشعبى . غير أن النظام هو مع ذلك ديموقراطى فى جوهره لأنه ديموقراطى فى أشكاله ، أى أنه ملتزم بشروط الديموقراطية الليبرالية الخاصة بالانتخابات الدورية التى تشترك فيها أحزاب عدة ، وبضمان الحقوق الأساسية . وقد قُبلت المفاهيم الغربية عن الحقوق العامة للأفراد ، وتمثلت هذه المفاهيم قطاعات كبيرة من المجتمع اليابانى . ومع ذلك فثمة جوانب يمكن للمرء أن يقول بصددها إن اليابان تحكمها ديكتاتورية رحيمة لحزب واحد ، لا لأن ذلك الحزب فرض نفسه على المجتمع كما فرض الحزب الشيوعى السوفييتى نفسه ، وإنما لأن شعب اليابان اختار أن يُحكم على هذا النحو . ويعكس نظام الحكم

اليابانى الراهن إجماعا جماهيريا عريضا تمتد جذوره إلى الثقافة اليابانية القائمة على أساس الجماعة ، والتى قد يزعجها إزعاجا شديدا التنافس « الصريح » ، أو تعاقب الأحزاب فى السلطة .

غير أنه إزاء شيوع الإجماع القائم فى معظم المجتمعات الآسيوية على أهمية الانسجام فى الجماعة ، فليس غريبا أن نلمس شيوع النظم الاستبدادية الصريحة فى المنطقة . وثمة حجة يمكن أن تقال ، بل وقيلت بالفعل ، (وأهم من قالها رئيس وزراء سنغافورة السابق لى كوان يو) للتدليل على أن شكلا من أشكال الاستبداد الأبوى أكثر اتفاقا مع التقاليد الكونفوشيوسية الآسيوية ، وأنه (وهو الأهم) أكثر اتفاقا مع المعدلات المرتفعة دائما للنمو الاقتصادى من اتفاقه مع الديموقراطية الليبرالية . فالديموقراطية فى رأى لى كوان يو تشكل عبئا على النمو لأنها تتدخل فى التخطيط الاقتصادى العقلانى وتنمّى نوعًا من تدليل الذات المتكافىء الذى يدفع حشدا من المصالح الشخصية إلى تأكيد نفسها على حساب المجتمع ككل . وقد أساء إلى سمعة سنغافورة ذاتها فى السنوات الأخيرة محاولاتها قمع الانتقادات الصحفية ، وانتهاكات حقوق الإنسان لمعارضى النظام السياسيين . كذلك فإن حكومة سنغافورة تتدخل فى الحياة الخاصة للمواطنين لدرجة غير مقبولة بالمرة فى الغرب ، مثال ذلك فرض إرادتها لتحديد طول الشعر المسموح به للصبيان ، وحظر نوادى الفيديو ، وفرض غرامات صارمة على جرائم تافهة مثل مخالفة تعليمات نظافة الشوارع ، وإغفال شَد السيفون فى المراحيض العمومية . صحيح أن استبداد النظام فى سنغافورة معتدل بمقاييس القرن العشرين ، غير أنه يتميز بأمرين ، الأول : أنه قد واكبه نجاح اقتصادى باهر ، والثانى : أن البعض قد برّره دون اعتذار ، لا باعتباره تنظيما مؤقتا ومرحليا ، بل باعتباره نظاما أفضل من الديموقراطية الليبرالية .

وتخسر المجتمعات الآسيوية الكثير من جراء تركيزها على التوجه نحو المجموعة . فهى تفرض درجة عالية من التماثل بين أعضائها ، وتثبط أكثر أشكال التعبير الفردى اعتدالا . ويزداد وضوح القيود فى مثل هذه المجتمعات فى حالة النساء ، حيث إن التمسك بالعائلة الأبوية التقليدية قد حدّ من فرص النساء فى الحياة خارج البيت . وليس للمستهلكين غير حقوق بسيطة ، وعليهم أن يقبلوا السياسات الاقتصادية التى لا يكاد يكون لهم تأثير فيها . كذلك فإن نيل الاعتراف القائم على أساس الجماعات هو فى النهاية غير عقلانى . فقد يصبح فى أكثر حالاته تطرفا مصدرا للوطنية الزائفة المفرطة وللحرب ، شأنه ، فى الثلاثينيات من هذا القرن . فإن لم يؤد إلى الحرب فمن المحتمل أن يعرقل الأداء إلى حدّ كبير . ونذكر على سبيل المثال أن كافة الدول المتقدمة تستقبل الآن أعدادا غفيرة من اللاجئين إليها من دول أقل غنى واستقرارا سعيا وراء العمل أو الأمن . وليست اليابان بأقل حاجة من الولايات المتحدة إلى عمال يتقاضون أجورا منخفضة ويؤدون أعمالا معينة . غير أنها أضعف الدول قدرة على استضافة المهاجرين بالنظر إلى طبيعة الجماعات المكونة لها ، وهى طبيعة غير متسامحة فى أساسها . أما الليبرالية فى الولايات المتحدة المكونة من عناصر شتى ، فهى الأساس الوحيد الممكن تصوّره للتمثّل الناجح لجماهير المهاجرين الغفيرة .

غير أن تحقق النبوءة القديمة بانهيار القيم الآسيوية التقليدية نتيجة للنزعة الاستهلاكية الحديثة ،

تأخر طويلا . وربما كان سبب ذلك أن للمجتمعات الآسيوية قدرات معينة لن يتخلى أعضاؤها عنها فى يسر ، خاصة حين يتأملون البدائل غير الآسيوية . فإذ لا يضطر العمال الأمريكيون إلى التغنى بنشيد شركتهم أثناء قيامهم بالتمرينات الجماعية ، نجد أنه من أكثر الشكاوى من طابع الحياة الأمريكية المعاصرة شيوعا هى بالضبط الشكوى من افتقارها إلى روح الجماعة . ويبدأ انهيار الحياة الجماعية فى الولايات المتحدة بالعائلة التى يعرف الأمريكيون جيدا كيف انقسمت على نفسها وتفتتت على مدى الجيلين الماضيين . غير أن هذا الانهيار يتضح أيضا من الافتقار إلى أى إحساس قوى لدى الكثيرين من الأمريكيين بالانتماء المحلي ، واختفاء منافذ التعبير عن الروح الاجتماعية خارج حدود العائلة الصغيرة . أما المجتمعات الآسيوية فتوفر هذا الإحساس بالجماعة . وفى رأى الكثيرين ممن شبّوا فى تلك الحضارات أن التماثل الاجتماعى والقيود على الفردية ثمن بسيط لهذا الاحساس .

ويبدو فى ضوء مثل هذه الاعتبارات أن آسيا ، بصفة عامة ، واليابان ، بصفة خاصة ، تمر بنقطة تحول حرجة فى تاريخ العالم . وبالوسع أن نتخيل آسيا وهى تتحرك فى اتجاهين متباينين بعض الشيء وهي فى سبيل النمو الاقتصادى المطرد خلال الجيلين القادمين . فمن ناحية ، نرى أن بوسع سكان آسيا من المتعلمين ذوى الوعى العالمى الاستمرار فى استيعاب الأفكار الغربية الخاصة بالاعتراف العام والمتبادل ، فيزيد انتشار الديموقراطية الليبرالية بمعناها الشكلى . وستتضاءل أهمية الجماعات باعتبارها مصادر الهوية الثيموسية ، ويصبح الآسيويون أكثر اهتماما بالكرامة الشخصية ، وحقوق المرأة ، والاستهلاك الشخصى ، إذ يتمثّلون المبادىء العامة لحقوق الإنسان . وهذا هو بالضبط ما كان يدفع كوريا الجنوبية وتايوان خلال الجيل الماضى نحو الديموقراطية الشكلية . وقد قطعت اليابان بالفعل شوطا كبيرا جدا فى هذا السبيل فى الفترة التالية للحرب ، بحيث نجد أن اضمحلال المؤسسات الأبوية فيها يجعلها أكثر « حداثة » بكثير من سنغافورة مثلا .

ومن ناحية أخرى فإنه لو حدث أن اقتنع الآسيويون بأن الفضل فى نجاحهم يرجع إلى تمسكهم بثقافاتهم أكثر مما يرجع إلى اقتباسهم من الثقافات الأخرى ، ولو حدث تعثر فى النمو الاقتصادى الأمريكى والأوروبى بالنسبة للنمو فى الشرق الأقصى ، ولو حدث أن استمرت المجتمعات الغربية فى معاناتها من الانهيار المطرد فى مؤسساتها الاجتماعية الأساسية ، كالعائلة مثلا ، وعاملت آسيا معاملة طابعها الشك والعداء ، فقد يزدهر فى الشرق الأقصى بديل غير ليبرالى وغير ديموقراطى يجمع بين العقلانية الاقتصادية التكنوقراطية وبين الاستبداد الأبوى . وقد دأبت مجتمعات آسيوية كثيرة حتى الآن على امتداح المبادىء الغربية للديموقراطية الليبرالية ، وتقبلوا الشكل مع تعديل للمضمون تعديلا يوافق التقاليد الثقافية الآسيوية . غير أنه قد تحدث قطيعة صريحة مع الديموقراطية تؤدى إلى رفض الشكل نفسه باعتباره مفروضا من الغرب ولا صلة له بالأداء الناجح للمجتمعات الآسيوية ، تماما كشأن أساليب إدارة الشركات والمصانع الغربية بالنسبة لاقتصاداتها . ويمكننا أن نتبين بداية الرفض الآسيوى المطرد للديموقراطية الليبرالية فى تصريحات لى كوان يو النظرية ، وفى كتابات بعض اليابانيين من أمثال شينتارو إيشيهارا . وستلعب اليابان دورا حاسما

لو ظهر مثل هذا البديل مستقبلا ، وذلك حيث إن اليابان حلت بالفعل محل الولايات المتحدة باعتبارها نموذج التحديث فى أعين الكثيرين من الآسيويين(٨) .

والغالب ألا يصبح الاستبداد الآسيوى الجديد على غرار الدولة البوليسية الشمولية القاسية التى خبرنا أمثالها . فالاستبداد هنا سيغدو استبداد توقير ، طاعة الشعب عن طيب خاطر للسلطات العليا ، والتزامه بقواعد صارمة من المعايير الاجتماعية . ومن المشكوك فيه أن يكون مثل هذا النظام السياسى صالحا للتصدير للحضارات الأخرى التى لا تشترك مع آسيا فى تراثها الكونفوشيوسى ، تماما كما أن الأصولية الإسلامية غير صالحة للتصدير إلى المناطق غير المسلمة من العالم(٩) . وقد ينجم عن امبراطورية التوقير التى يمثلها هذا النظام رخاء غير معهود . غير أنه سيعنى أيضا إطالة فى أمد طفولة معظم المواطنين ، وهو ما لن يحقق بالتالى إشباعا كاملا للثيموس .

إننا نشهد فى العالم المعاصر ظاهرة مزدوجة غريبة ، تتمثل فى انتصار الدولة العامة والمتجانسة مع استمرار اختلاف الشعوب . فمن ناحية ، نلمس ازديادا فى تجانس البشرية الناجم عن الاقتصاديات الحديثة والتكنولوجيا وانتشار فكرة الاعتراف العقلانى باعتبارها الأساس الوحيد المشروع للحكم فى مختلف أنحاء العالم . غير أننا نلمس من ناحية أخرى مقاومة فى كل مكان لهذا التجانس ، وميلا - غالبا ما يكون دون المستوى السياسى - إلى تأكيد الهويات الثقافية ، مما يعزز فى النهاية الحواجز القائمة بين الشعوب والأمم . ذلك أن نجاح « أشد الوحوش لا مبالاة » لم يكن كاملا . فبالرغم من أن أشكال التنظيم الاقتصادى والسياسى المقبولة يتضاءل عددها تضاؤلا مطردا عبر المائة سنة الأخيرة ، فإن التأويلات المحتملة للأشكال المتبقية ، أى الرأسمالية والديموقراطية الليبرالية ، لاتزال على تنوّعها . وفى هذا ما يوحى بأنه حتى مع تضاؤل الاختلافات الأيديولوجية بين الدول وتراجعها ، فستبقى اختلافات هامة بين الدول على الصعيدين الثقافى والاقتصادى . وتوحى هذه الاختلافات بدورها بأن نظام الدولة الراهن لن يفسح مكانه قريبا لنظام الدولة العامة والمتجانسة بالمعنى الحرفى للعبارة(١٠) . ذلك أن الأمة ستظل محورا للهوية حتى لو تزايد إقبال الأمم - أمة بعد أمة - على تبنى أشكال مشتركة من التنظيم الاقتصادى والسياسى .

وعلى هذا فلانزال فى حاجة إلى النظر فى طبيعة العلاقات التى ستقوم بين مثل هذه الدول ، وفى مدى اختلافها مع النظام الدولى الذى نعرفه .

- ٢٣ -

« واقعية » لا تستند إلى واقع

« ذلك أن الآلهة التي نؤمن بها ، والناس الذين نعرفهم ، تحتم طبيعتهم عليهم أن يحكموا دائما حيثما كانت السلطة لهم . وهذا هو الحال معنا . ذلك أنه حيث إننا لم نسن هذا القانون ، ولا كنا أول من طبقه حين طُبق ، وإنما وجدناه قائما ونتوقع أن نتركه قائما أبد الدهر ، فإننا نستخدمه ، مدركين أنكم وغيركم ، متى كانت لكم السلطة التي هي الآن لنا ، فستفعلون الشيء ذاته » .

- من خطبة الأثينيين في أهل ميلوس (تاريخ الحرب البيلوبونيزية لثوسيديدس)(١) .

لو ثبت أن هناك تاريخا غائيا لكانت له عواقب هامة في العلاقات الدولية . فلو كان تحقق الدولة العامة والمتجانسة يعني ترسخ الاعتراف العقلاني على مستوى الأفراد في مجتمع معين ، وإلغاء علاقة السيد بالعبد ، فإن انتشار هذا النوع من الدولة في النظام العالمي للدول سيعني انتهاء علاقات السيد بالعبد بين الدول أيضا ، أي نهاية الإمبريالية ، وسيقل بالتالي احتمال نشوب الحروب بسبب الامبريالية .

غير أنه كما نجم عن أحداث القرن العشرين تشاؤم عميق بصدد احتمال وجود تاريخ عالمي وتطور تقدمي في الدول ، كذلك فقد نجم عنها تشاؤم بصدد العلاقات بين الدول . والواقع أن هذا الصنف الثاني من التشاؤم كان - إلى حد ما - أكثر انتشارا من التشاؤم بصدد السياسات الداخلية . ذلك أنه في حين كانت التيارات النظرية الرئيسية في الاقتصاد وعلم الاجتماع تجاهد طوال القرن الماضي لحل مشكلة التاريخ والتحول التاريخي ، فإن منظّري العلاقات الدولية يتحدثون وكأنما ليس للتاريخ وجود ، أو ، على سبيل المثال ، كأن الحرب والامبريالية هما مظهران دائمان للحياة البشرية ، لم تتغير أسبابهما الرئيسية اليوم عنها في زمن ثوسيديدس . وفي حين ينظر إلى كل المناحي الأخرى للبيئة الاجتماعية الإنسانية (كالدين والعائلة والتنظيم الاقتصادي ومفاهيم الشرعية السياسية) على أنها تخضع لتطور تاريخي ، فقد نظر إلى العلاقات الدولية على أنها متماثلة إلى الأبد ، واعتبرت الحرب ظاهرة خالدة(٢) .

وقد صيغت هذه النظرة المتشائمة إلى العلاقات الدولية صياغات متنوعة ، إذ تسمى حينا الواقعية ، وحينا السياسة الواقعية وحينًا سياسة القوة . والواقعية (سواء سُميت عن وعي بهذا الاسم أم لا) هي الإطار الغالب لفهم العلاقات الدولية ، وهي التي تكيّف اليوم تفكير كل المتخصصين

فى السياسة الدولية تقريبا سواء فى الولايات المتحدة أو فى معظم بلدان العالم الأخرى . ولكى نفهم تأثير انتشار الديموقراطية فى السياسة الدولية ، فإننا فى حاجة إلى تحليل أوجه الضعف فى هذا التفسير المهيمن الذى تقدمه المدرسة الواقعية .

لقد كان ماكيافيلى المبشر الحقيقى بالواقعية ؛ إذ كان يؤمن بأن على الناس ألا يقتدوا بما تخيله الفلاسفة عن السبيل الأمثل للعيش ، وإنما بكيفية حياتهم هم فى الواقع ، وبأنه على خير الدول أن تتبنى سياسات أسوأ الدول إن هى أرادت البقاء . غير أن الواقعية باعتبارها نظرية يراد تطبيقها على مشكلات السياسة المعاصرة ، لم تحتل مكانتها البارزة إلا عقب الحرب العالمية الثانية . وقد اتخذت منذ ذلك الحين أشكالا متعددة . وترجع الصياغة الأولى لها إلى كتّاب فى سنوات ما قبل الحرب والسنوات الأولى بعد الحرب ، من أمثال عالم اللاهوت راينهولد نيبور ، والدبلوماسى جورج كينان ، والبروفيسور هانس مورجنتاو الذى ربما كان لكتابه عن العلاقات الدولية ، أهم تأثير مفرد فى طريقة تفكير الأمريكيين فى السياسة الدولية أثناء الحرب الباردة[٣] . وقد كان ثمة تنويعات أكاديمية على هذه النظرية منذ ذلك الحين ، كالواقعية الجديدة ، والواقعية البنيوية . غير أن أفصح المدافعين عن الواقعية فى الجيل الماضى هو هنرى كيسنجر الذى رأى أثناء توليه منصب وزير الخارجية أن مهمته فى المدى الطويل ، هى أن يعلم الجمهور الأمريكى كيف يتخلى عن الليبرالية التقليدية للرئيس ويلسون ، وكيف يتبنى فهما أكثر « واقعية » للسياسة الخارجية . والواقعية هى ما يميز تفكير تلاميذ كيسنجر ، وخاصته العديدين ممن استمروا فى تكييف السياسة الخارجية الأمريكية لزمن طويل بعد ترك كيسنجر لمنصبه .

ونقطة البداية فى كل النظريات الواقعية ، هى افتراض أن الافتقار إلى الإحساس بالأمن هو المظهر الدائم للنظام الدولى بسبب الطابع الفوضوى المستمر لهذا النظام[٤] . فحين لا يكون ثمة حاكم للعالم ، تظل كل دولة عرضة للخطر من قبل كل دولة أخرى ، ولن يكون هناك علاج لإحساسها بعدم الأمان إلا باستخدامها السلاح للدفاع عن نفسها[٥] . وهذا الإحساس بالخطر هو إحساس حتمى إلى حد ما حيث إن كل دولة ستسىء فهم الأعمال « الدفاعية » للدول الأخرى ، وتفسرها على أنها تهددها ، فتتخذ إجراءات دفاعية سيساء فهمها بدورها ، وتعتبرها الدول الأخرى إجراءات عدوانية . وبذا يصبح الخطر نبوءة ذاتية التحقيق . ونتيجة هذا الوضع هى أن تسعى كل الدول إلى أن تزيد من قوتها إلى أقصى قدر ممكن بالقياس إلى الدول الأخرى . فالتنافس والحرب هما نتيجتان جانبيتان حتميتان للنظام الدولى ، لا بسبب طبيعة الدول ذاتها ، وإنما بسبب الطابع الفوضوى للنظام الدولى ككل .

ولا يتأثر هذا السعى وراء القوة بالخصائص المميزة للدول ، سواء كانت الدول دينية (ثيوقراطية) ، أو أرستوقراطيات قائمة على تملك العبيد ، أو أنظمة بوليسية فاشية ، أو ديكتاتوريات شيوعية ، أو ديموقراطيات ليبرالية . وقد ذهب مورجنتاو إلى أنه « من أخص خصائص السياسة إجبار الممثل على مسرح السياسة على استخدام الأيديولوجيات حتى يخفى الهدف المباشر لأفعاله » ، وهو دائما نيل السلطة[٦] . فقد توسعت روسيا مثلا فى ظل حكم القياصرة تماما

كما توسعت فى ظل حكم البلاشفة . والعنصر الدائم هنا هو التوسع لا الشكل المعين للحكومة(٧) . والمتوقع هو أن الحكومة القادمة فى روسيا - بعد تخليها تماما عن الماركسية اللينينية - ستظل أيضا تسعى إلى التوسع لأن هذا التوسع يمثل تعبيرا عن إرادة القوة لدى الشعب الروسى(٨) . وقد تكون اليابان الآن ديموقراطية ليبرالية أكثر منها ديكتاتورية عسكرية على نحو ما كانت فى الثلاثينيات . غير أنها هى اليابان أولا وقبل كل شىء ، وهى المهيمنة على آسيا الآن لا بفضل طلقات الرصاص وإنما بفضل الينّ(٩) .

فإن تساوى الحافز من أجل القوة فى جوهره لدى كافة الدول ، فلن يكون العامل الحقيقى الذى يحدد احتمال نشوب الحرب هو السلوك العدوانى لدول معينة ، بل ما إذا كانت القوى متوازنة أو غير متوازنة داخل النظام الدولى . فإن كانت متوازنة فالغالب ألا ينجح العدوان فى تحقيق هدفه ، وإن كانت غير متوازنة فسيكون أمام الدول إغراء استغلال الفرصة والاعتداء على جيرانها . وتذهب النظرية الواقعية فى أنقى صورها إلى أن تقسيم السلطة هو أهم اعتبار مفرد يتحكم فى الحرب والسلام . وقد تقسّم السلطة على دولتين كبريين ، حين تتحكم هاتان الدولتان فى بقية الدول ، وهو ما ينطبق على حالة أثينا واسبرطة وقت الحرب البيلوبونيزية ، وحالة روما وقرطاجنة بعد ذلك بقرنين ، وحالة الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة خلال الحرب الباردة . والبديل لذلك هو نظام متعدد الأقطاب تقسّم فيه السلطة على عدد أكبر من الدول ، كما كانت الحال فى أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وقد أفاض الواقعيون فى حججهم لبيان ما إذا كان النظام ثنائى القطبين أو النظام متعدد الأقطاب أفضل من الآخر ، ضمانا لإحداث استقرار دولى طويل الأمد . وخرج معظمهم بنتيجة مؤداها أن الأنظمة ثنائية القطبين ربما كانت اكثر تمتعا بالاستقرار ، رغم أن أسباب ذلك قد تتصل باعتبارات عارضة تاريخية مثل عجز الدول القومية الحديثة عن أن تكون مرنة تماما فى نظام تحالفاتها(١٠) . ولذا ، فقد اتفق الرأى على أن التقسيم الثنائى للقوة عقب الحرب العالمية الثانية ، أحد أسباب استمرار السلام فى أوروبا لمدة نصف قرن بعد عام ١٩٤٥ ، وهو أمر لم يحدث من قبل .

أما أكثر صور الواقعية تطرفا فتعامل الدول القومية وكأنها كرات البلياردو التى لا يمكن التنبؤ بحركتها على ضوء محتواها الداخلى المختفى وراء قشرتها الكثيفة . فعلم السياسة الدولية لا يشترط معرفة المضمون الداخلى ، ولا يحتاج المرء فيه إلا إلى فهم القوانين الفيزيائية الميكانيكية التى تتحكم فى تأثير كل منها فى الآخر : مثل ما ينجم عن اصطدام كرة بطرف الطاولة من انحرافها فى زاوية متنامة ، أو الدفع المختلف الناجم عن قوة إحدى الكرات لكرتين أخريين عند اصطدامها بهما فى نفس الوقت . فالسياسة الدولية إذن ليست خاصة بتفاعل مجتمعات بشرية معقدة ونامية تاريخيا ، ولا الحروب خاصة بتصارع القيم . وإنما تشير نظرية « كرات البلياردو » إلى أن أبسط إحاطة بما إذا كان النظام الدولى ثنائى أم متعدد الأقطاب تكفى لتحديد احتمالات السلام والحرب .

وقد تتخذ الواقعية صورة « وصف » للسياسة الدولية ، أو « وصفة » لكيفية إدارة الدول لسياساتها الخارجية . وتتبع قيمة « الوصفة » الواقعية من دقة « وصفها » . والمفروض أنه ما من إنسان خيِّر سيريد التصرف وفق الأحكام الواقعية القائمة على الشك ما لم يضطر إلى ذلك اضطرارا - على

حدّ قول ماكيافيلي - بسبب سلوك « الكثرة الشريرة » . وتوفّر لنا « وصفة » الواقعية عدة قواعد مألوفة تسترشد بها السياسة في مسارها .

وأول هذه القواعد هي أن الحل النهائي لمشكلة الافتقار إلى الأمن في المعترك الدولي ، نجده في الحفاظ على ميزان للقوى ضد الأعداء المحتملين . وحيث إن الحرب هي الحكم النهائي في النزاعات بين الدول ، فإنه يجب أن تكون لدى الدول القوة الكافية للدفاع عن نفسها . فهي لا تستطيع الاعتماد على الاتفاقيات الدولية وحدها ، أو على المنظمات الدولية ، كالأمم المتحدة ، التي لا تملك قوة فرض قراراتها أو عقوباتها . وقد ذهب راينهولد نيبور في معرض حديثه عن فشل عصبة الأمم في فرض عقوبة على اليابان بسبب احتلالها لمنشوريا ، إلى أن « منزلة المجتمع الدولي ليست من القوة بحيث تخلق روحا جماعية موحدة بقدر كاف لتأديب الدول الجامحة وفرض الانضباط عليها »(١١) . أما العملة الحقيقية في مجال العلاقات الدولية ، فهي القوة العسكرية . صحيح أن أشكالا أخرى من القوة ، مثل الموارد الطبيعية أو الطاقة الصناعية ، لها أهميتها ، غير أنها في أساسها مجرد وسائل لخلق القدرات العسكرية من أجل الدفاع عن النفس .

والقاعدة الثانية للواقعية ، هي أنه من الواجب اختيار الأصدقاء والأعداء بصفة أساسية على ضوء مدى قوتهم ، لا على ضوء الأيديولوجيا أو طابع النظام الداخلي . وثمة أمثلة عديدة لذلك في السياسة العالمية ، كالتحالف الأمريكي السوفييتي من أجل هزيمة هتلر ، أو تفاهم إدارة بوش مع سوريا ضد العراق . وقد حدث بعد هزيمة نابليون ، أن رفض التحالف المعادي لفرنسا بزعامة وزير خارجية النمسا الأمير ميترنيخ ، أن يقتطع أجزاء من فرنسا أو أن يفرض عليها تنازلات أخرى تأديبية ، وذلك على أساس أنه من المهم أن تظل لفرنسا قدرة موازنة التهديدات المستقبلة للسلام الأوروبي التي قد تأتي من مصادر جديدة غير متوقعة . وبالفعل ، فإن فرنسا لم تسع في السنوات التالية إلى الإخلال بالوضع القائم في أوروبا ، وإنما جاء هذا الإخلال من قبل روسيا وألمانيا . وقد كان توازن القوى الموضوعي هذا ، الخالي من اعتبارات الأيديولوجيا أو الانتقام ، هو موضوع أول كتاب لكيسنجر ، ولايزال هذا الكتاب إلى اليوم مثلا كلاسيكيا للواقعية في ميدان الممارسة(١٢) .

ثم هناك قاعدة ثالثة لها صلة بالموضوع ، وهي أن على الساسة وهم يقيمون الأخطار الخارجية أن يدرسوا بعناية أكبر القدرات العسكرية لا النوايا . فالواقعية ترى أن النية قائمة دائما بوجه من الوجوه . وحتى لو بدت دولة ما اليوم صديقة غير عدوانية ، فإن الحال قد يتغير غدا . أما القدرات العسكرية - كعدد الدبابات والطائرات والمدافع - فغير متقلبة ، وإنما تشكل في حد ذاتها دلالة على النوايا .

والقاعدة الأخيرة أو سلسلة القواعد في النظرية الواقعية تتصل بالحاجة إلى استبعاد النزعة الأخلاقية من السياسة الخارجية . وقد هاجم مورجنتاو ذلك الميل الشائع بين الدول إلى « زعم تطابق المطامح المعنوية لدى دولة معينة مع القوانين الأخلاقية التي تحكم الكون » ، وذهب إلى أن هذا الزعم يخلق الكبرياء ويزيد من المطامع ، في حين أن « مفهوم المصلحة على ضوء القوة يعفينا

من ذلك التطرف الأخلاقي وتلك الحماقة السياسية »(١٣) . وقد نحا كيسنجر نفس المنحى حين قال بوجود نوعين من نظام الدولة : « شرعى » و« ثورى » .. ففى الأول تقبل كل من الدول الأعضاء حقيقة الشرعية الأساسية للدول الأخرى ، ولا تسعى إلى زعزعتها أو إلى تحدى حقها في الوجود . أما أنظمة الدولة الثورية فتعانى دوما من الصراعات الكبيرة التى تكتنفها بسبب رفض بعض أعضائها قبول الوضع القائم(١٤) . وقد كان الاتحاد السوفييتى مثلا بارزا للدولة الثورية ، إذ كان منذ البداية ملتزما بالجهاد من أجل الثورة العالمية والانتصار العالمى للاشتراكية . غير أن الديموقراطيات الليبرالية (كالولايات المتحدة) تصرفت أحيانا - هى أيضا - تصرف الدول الثورية ، وذلك حين كانت تسعى إلى نشر مبادئها في الحكم فى دول لا نتصور قبولها لهذه المبادىء ، من فييتنام إلى بنما . والنظم الثورية بطبيعتها أكثر عرضة للصراع من النظم الشرعية ، فأعضاؤها لا يكتفون بالتعايش السلمى ، وينظرون إلى كل صراع وكأنه صراع مانوى بين النور والظلمة يدور حول المبادىء الأولى . وحيث إن السلام - خاصة فى العصر النووى - هو الهدف الأهم ، فإن نظم الدولة الشرعية هى أفضل بكثير من النظم الثورية .

وتنجم عن كل ذلك معارضة قوية لإقحام الأخلاقيات فى السياسة الخارجية . يقول نيبور : « قد يكون الأخلاقى فى خطورة الواقعى السياسى متى اتخذناه هاديا لنا . فهو عادة ما يعجز عن رؤية عناصر الظلم والقهر القائمة فى أى نظام معاصر للسلم الاجتماعى ... ولذا فإن التمجيد غير المدقق للتعاون المشترك والتبادل يؤدى إلى قبول مظالم تقليدية ، وإلى تفضيل الأشكال الخفية للقمع على الأشكال الأكثر صراحة »(١٥) .

ويؤدى هذا إلى وضع يشوبه قدر من المفارقة : فالواقعيون الذين يسعون دائما إلى الحفاظ على توازن القوى على أساس من القوة العسكرية ، هم أيضا أكثر الناس ميلا إلى الوصول إلى حل وسط مع الأعداء الأقوياء . وينبع هذا الميل الأخير بصورة طبيعية عن الموقف الواقعى . ذلك أنه إن كان التنافس بين الدول هو إلى حد ما تنافسًا دائما وعاما ، فإن تغير الأيديولوجيا أو الزعامة فى الدول المعادية لن يؤدى إلى تحسن جذرى في مشكلة الأمن الدولى . وإنه لمن الخطل والخطورة بمكان أن نحاول تلمس سبل العلاج لمشكلة الأمن فى الوسائل الثورية ، كمهاجمة الشرعية الأساسية للحكومات المنافسة عن طريق انتقاد انتهاكاتها لحقوق الإنسان .

ولذا فليس من قبيل المصادفة أن يكون الرعيل الأول من الواقعيين مثل ميترنيخ ، من الديلوماسيين لا العسكريين ، وأن يكون كيسنجر الواقعى الذى يحتقر الأمم المتحدة إلى حد كبير ، هو صاحب فكرة فض الاشتباك بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتى فى أوائل السبعينيات ، وهو فض اشتباك بين الديموقراطية الليبرالية وبين اتحاد سوفييتى يأبى إدخال أى إصلاح فى مؤسساته . وقد حاول كيسنجر وقتها أن يشرح وجهة نظره بقوله إن القوة الشيوعية السوفييتية مظهر دائم للواقع الدولى ، ليس بوسع أحد إزالتها بمجرد تمنى زوالها ، ولا بوسع أحد أن يغيرها تغييرا أساسيا ، وأنه على الأمريكيين أن يتعودوا فكرة التلاؤم معها بدلا من المواجهة ، حيث أن للولايات المتحدة وللاتحاد السوفييتى مصلحة مشتركة فى تجنب الحرب النووية . وقد كان كيسنجر

أمينا مع نفسه إذ رفض إقحام اعتبارات حقوق الإنسان ، كالهجرة اليهودية السوفييتية ، فى محاولات تعزيز هذه المصلحة المشتركة .

وقد لعبت الواقعية دورا كبيرا ومفيدا فى تكييف تفكير الأمريكيين بصدد السياسة الخارجية عقب الحرب العالمية الثانية ، إذ أنقذت الولايات المتحدة من ميلها إلى الحفاظ على الأمن فى صورة النزعة الدولية الليبرالية الساذجة حقا ، مثل الاعتماد الكبير على الأمم المتحدة فى تحقيق هذا الهدف . كذلك كانت الواقعية إطارا مناسبا لفهم السياسة الدولية فى تلك الحقبة حيث إن العالم كان يتصرف على هدى الاعتبارات الواقعية . ولم يكن العالم يتصرف على هذا النحو لأن المبادىء الواقعية تعكس حقائق خالدة ، وإنما لأن العالم كان وقتها منقسما إلى دول شديدة التباين فيما بينها وذات أيديولوجيات متعادية . وقد هيمنت على السياسة الدولية فى النصف الأول من هذا القرن نزعات قومية أوروبية عدوانية ، (خاصة فى ألمانيا) ، ثم الصدام بين الفاشية والشيوعية والديموقراطية الليبرالية . وقد قبلت الفاشية صراحة زعم مورجنتاو أن الحياة السياسية كلها هى صراع على السلطة لا يتوقف ، بينما تشترك الليبرالية والشيوعية فى عالمية أفكارهما عن العدالة ، وهو ما نشر الصراع بينهما فى كل مكان تقريبا على سطح الأرض . وقد أدت العداوة الضارية بين هذه الأيديولوجيات ، إلى تجاهل إطار الدولية الليبرالية الذى يهدف إلى تنظيم التفاعل داخل منظومة الدول الليبرالية ، أو استخدامه استخداما غير أمين فى تعزيز الأهداف القومية العدوانية . فقد أبت اليابان وألمانيا وإيطاليا الانصياع لقرارات عصبة الأمم فى فترة ما بين الحربين ، تماما كما كان الفيتو السوفييتى فى مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة كافيا لشل تلك المنظمة بعد عام ١٩٤٦[١٦] . ففى مثل هذا العالم أضحى القانون الدولى وهما ، وأضحت القوة العسكرية بالفعل هى العلاج الوحيد لمشكلة الأمن . وبذا بدت الواقعية وكأنما هى الإطار المناسب لفهم مجريات الأمور فى العالم ، ووفرت السند الفكرى المطلوب لخلق حلف الأطلسى وغيره من الأحلاف العسكرية مع أوروبا الغربية واليابان بعد الحرب .

وتشكل الواقعية النظرة المناسبة إلى السياسة الدولية لقرن متشائم . وقد نشأت بصورة طبيعية تماما عن سِيَر الكثيرين من كبار ساسة القرن . فقد شهد هنرى كيسنجر مثلا بنفسه كيف تحولت الحياة المتمدينة إلى صراع وحشى على السلطة ، وقت أن هرب من ألمانيا النازية وهو بعد صبى . وهو فى بحثه المتميز عن كانط الذى كتبه وهو طالب فى جامعة هارفارد ، يهاجم اعتقاد كانط فى التقدم التاريخى ، ويظهر قبولا لوجهة نظر تكاد فى بعض الأحيان تبدو « عدمية » فى جوهرها ، إذ ترفض فكرة وجود الله ووجود آلية علمانية كتاريخ هيجل العالمى مما قد يضفى مغزى على سير الأحداث . فالتاريخ عنده هو أقرب إلى أن يكون سلسلة متصلة لا تنتهى تسودها الفوضى ، من الصراعات بين الدول ، وليس لليبرالية فيها أى وضع متميز[١٧] .

غير أن هذه المساهمات الأولى للواقعية فى السياسة الخارجية الأمريكية ، ينبغى ألا تعمينا عن نقط الضعف الخطيرة فى هذه النظرة إلى العلاقات الدولية ، سواء كانت وصفا للواقع أو « وصفة » للسياسة . ذلك أن الواقعية غدت بمثابة نوع من التميمة لدى خبراء السياسة الخارجية « المتقعّرين »

الذين كثيرا ما يقبلون مبادىء الواقعية دون تمحيص ، ودون أن يروا كيف أنها لم تعد تناسب العالم من عدة وجوه . وقد أدى استمرار وجود الإطار النظرى للواقعية بعد انقضاء أجلها إلى ظهور آراء غريبة خاصة بكيفية التفكير والتصرف فى عالم ما بعد الحرب الباردة . فقد قيل مثلا إنه على الغرب أن يحاول الإبقاء على حلف وارسو حيث إن تقسيم أوروبا إلى محورين كان له فضل إقرار السلام فى القارة منذ عام ١٩٤٥(١٨) كما قيل إن نهاية تقسيم أوروبا ستؤدى إلى فترة من عدم الاستقرار والخطر فى أوروبا أكبر مما عرفته إبان الحرب الباردة ، وهو ما يمكن علاجه عن طريق نشر الأسلحة النووية فى المانيا(١٩) .

ويذكرنا هذان الاقتراحان بالطبيب الذى عالج مريضا بالسرطان علاجا طويلا مؤلما بالعقاقير الكيميائية حتى نجح أخيرا فى التغلب على المرض ، ثم حاول جاهدا بعد ذلك أن يقنع المريض بالاستمرار فى تناول العقاقير ذاتها بحجة أنها نجحت فى الماضى نجاحا باهرا . فالواقعيون إذ يعالجون مرضا لم يعد قائما ، إنما يقترحون على الأصحاء سبل علاج خطيرة ومكلفة . ولكى ندرك دواعى إيماننا بشفاء المريض ، علينا أن ننظر مرة أخرى فى افتراضات الواقعيين الخاصة بأسباب المرض ، ألا وهى الحروب بين الدول .

- ٢٤ -

قوّة الضعفاء

الواقعية نظرية تذهب إلى أن الافتقار الى الإحساس بالأمن ، والعدوان ، والحرب ، هى احتمالات دائمة فى النظام الدولى ، وأن هذا الوضع وضع إنسانى ، أى أنه لا سبيل إلى تغييره بظهور أشكال وأنماط معينة من المجتمعات الانسانية ، بالنظر الى امتداد جذوره إلى الطبيعة البشرية الثابتة . ويشير الواقعيون فى سعيهم لإثبات صحة زعمهم الى انتشار الحروب منذ فجر التاريخ ، منذ المواقع الدموية الأولى الوارد ذكرها فى الكتاب المقدس إلى الحربين العالميتين فى قرننا هذا .

قد يبدو كل هذا مقبولا فى ظاهره بداهة . غير أن الواقعية تستند إلى أساسين واهيين للغاية : نزعة اختزالية غير مقبولة ومبتورة لبواعث المجتمعات البشرية وسلوكها تقوم على تحليل عناصرها لفهمها ، والإحجام عن معالجة موضوع التاريخ .

إن الواقعية فى أنقى صورها تحاول استبعاد كل الاعتبارات الخاصة بالسياسة الداخلية ، وأن تستنتج احتمالات الحرب من بنية نظام الدولة وحدها . أو كما قال أحد الواقعيين : « إن الصراع منتشر بين الدول لأن النظام الدولى يخلق حوافز قوية على العدوان .. فالدول تسعى فى ظل حال من الفوضى إلى زيادة قوتها قدر الإمكان بالنسبة لقوة الدول الأخرى ... »(١) . غير أن هذه الصورة النقية للواقعية ، تعيد صراحة إدخال افتراضات معينة مبتسرة للغاية بشأن طبيعة المجتمعات البشرية ، فتنسبها خطأ إلى « النظام » لا إلى الوحدات المكوّنة للنظام . ذلك أنه ليس ثمة من سبب مثلا يدعو إلى افتراض أن أية دولة في ظل فوضى النظام الدولى ستشعر بتهديد دولة أخرى لها ، ما لم تتوافر الأدلة على أن المجتمعات البشرية بطبيعتها عدوانية . وثمة تشابه وثيق بين النظام الدولى كما يصفه الواقعيون وبين حالة الانسان البدائى عند هوبز التى يكون الناس فيها فى حالة « حرب الجميع ضد الجميع » . غير أن حالة الحرب فى رأى هوبز لا تنشأ عن مجرد الرغبة فى الحفاظ على الذات ، وإنما تنشأ لأن الحفاظ على الذات يواكبه غرور أو رغبة في نيل الاعتراف . ولو لم يكن هناك بعض الناس الراغبين في فرض آرائهم على الآخرين ، خاصة أولئك الذين تهيمن عليهم روح التعصب الدينى ، لما نشأت أبدا حالة الحرب حتى فى رأى هوبز نفسه . فالحفاظ على الذات ليس كافيا وحده لتفسير حرب الكافة ضد الكافة .

أما ما يتحدث عنه روسو فحالة السلام التي تسود الطبيعة . فهو ينكر أن يكون الغرور أو الأنانية صفة طبيعية في الإنسان ، ويذهب إلى أن إنسان الطبيعة الذي يعيش بمفرده خائفا ، هو في جوهره إنسان مسالم بالنظر الى أن احتياجاته الأنانية القليلة ، يسهل إشباعها . فالخوف والافتقار إلى الإحساس بالأمن لا يؤديان إلى سعي متصل وراء السلطة تلو السلطة ، وإنما إلى العزلة والحياة الهادئة . فالطبيعة في صورتها الأولى يسكنها أفراد أشبه بالبقر ، راضون بأن يعيشوا وأن يدعوا غيرهم يعيشون ، وبأن يخبروا الإحساس بوجودهم دون الاعتماد على غيرهم من البشر . فالفوضى الأصلية إذن ينجم عنها السلام ، أو ، بعبارة أخرى ، فإن عالم العبيد الساعين إلى الحفاظ على وجودهم الطبيعي هو عالم لا يعرف الصراع ، حيث إن السادة وحدهم هم الذين يخوضون المعارك الدموية. ومن الممكن جدا أن نتخيل أنظمة فوضوية للدول هي مع ذلك أنظمة مسالمة ، ولا مكان فيها للتساؤل حول ثنائية الأقطاب أو تعددها ، وذلك متى ما افترضنا أن المجتمعات البشرية تتصرف كإنسان الطبيعة عند روسو ، أو العبد عند هيجل ، أي متى كان اهتمامها الوحيد هو حفظ الذات . أما زعم الواقعيين بأن الدول ينظر بعضها إلى البعض باعتباره خطرا يتهددها ، وتسلح نفسها لدرء هذا الخطر ، فلا ينجم عن النظام بقدر ما ينجم عن افتراض خفي بأن المجتمعات البشرية في سلوكها الدولي تميل إلى التشبه بالسيد عند هيجل الذي يسعى إلى نيل الاعتراف ، أو الإنسان الأول عند هوبز المزهو بنفسه ، دون التشبه بالإنسان الوحيد الخائف عند روسو .

أما عن صعوبة حفظ السلام في الانظمة التاريخية للدولة ، فتعكس حقيقة أن دولا معينة تسعى إلى ما هو « أكثر » من مجرد الحفاظ على الذات . فهي كالأفراد الثيموسيين العمالقة تسعى إلى نيل الاعتراف بقدرها أو كرامتها على أسس قوامها الأسر الحاكمة ، أو الدين أو القومية ، أو الايديولوجية ، ثم تضطر دولا أخرى إما إلى الإذعان أو الدخول في حرب . فالأساس النهائي للحرب بين الدول إذن هو الثيموس لا الحفاظ على الذات . وكما أن تاريخ الانسانية بدأ بمعركة دموية من أجل المنزلة ، فإن الصراع الدولي يبدأ بصراع بين الدول من أجل نيل الاعتراف ، وهو المصدر الأصلي للإمبريالية . وعلى ذلك ، لا يسع الواقعي أن يستنتج شيئا على الإطلاق من الحقائق المجردة الخاصة بتقسيم السلطة داخل نظام الدولة ، إذ أن مثل هذه المعلومات يكون لها معنى في حالة واحدة فقط هي أن يفترض الواقعي افتراضات معينة بصدد طبيعة المجتمعات المكونة للنظام ، وهي أن بعض هذه المجتمعات على الأقل يسعى إلى نيل الاعتراف أكثر مما يسعى إلى مجرد الحفاظ على الذات .

وقد راعى الجيل السابق من الواقعيين ، من أمثال مورجنتاو وكينان ونيبور وكيسنجر اعتبار الطابع الدولي للدول وأدخلوه في تحليلهم ، مما مكنهم من تقديم عرض لأسباب الصراع الدولي أفضل من عرض المدرسة الأكاديمية اللاحقة من الواقعيين « البنيويين »(٢) . فالأولون يعترفون على الأقل بأن الصراع لا بد أن ينشأ عن رغبة بشرية في الهيمنة لا عن التفاعل الآلي لكرات البلياردو . ومع ذلك ، فإن الواقعيين على اختلاف شاكلتهم تستهويهم التفسيرات المفرطة في طابعها الاختزالي لسلوك الدولة حين يتحدثون عن السياسات الداخلية .

فمن الصعب مثلا أن نعرف كيف يمكن لواقعي مثل مورجنتاو أن يثبت تجريبيا أن الصراع على السلطة هو - على حد تعبيره - « عالمي في المكان والزمان » ، بالنظر إلى أن ثمة أمثلة لا تحصى لمجتمعات وأفراد يبدو أن الحافز لديهم ليس هو الرغبة في زيادة قوتهم النسبية إلى أقصى حد ممكن . فالكولونيلات اليونانيون الذين سلموا السلطة للمدنيين عام ١٩٤٧ ، أو الفئة العسكرية الحاكمة في الأرجنتين التي تنحت عن الحكم عام ١٩٨٣ ، مواجهين احتمال تقديمهم للمحاكمة بتهمة ارتكاب جرائم أثناء توليهم الحكم ، لا يمكن قبول تصويرهم على أنهم راغبون في زيادة قوتهم إلى أقصى حد مستطاع . وقد كرست بريطانيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، جانبا كبيرا من طاقتها لاكتساب مستعمرات جديدة ، خاصة في أفريقيا ، في حين بذلت مجهودا مماثلا تقريبا عقب الحرب العالمية الثانية للتخلص من امبراطوريتها . كذلك فإن تركيا كانت تحلم قبل الحرب العالمية الأولى بإمبراطورية تركية أو طورانية تمتد من البحر الأدرياتيكي إلى آسيا الوسطى الروسية ، ثم إذا بها بتوجيه من أتاتورك تتخلى عن مثل هذه الأهداف الإمبريالية ، وتتراجع الى حدود دولتها القومية الصغيرة في الأناضول . فهل حالات الدول الساعية الى تقليص حجمها هي أيضا أمثلة للصراع على السلطة ، كحالات الدول الساعية إلى تكبير حجمها عن طريق الغزو وزيادة القوة العسكرية ؟

قد يذهب مورجنتاو إلى أن هذه الحالات تعكس بالفعل صراعا على السلطة ، حيث إن ثمة صورا عديدة للسلطة وسبلا عديدة لزيادتها . فبعض الدول يسعى إلى الإبقاء على ما لديه من القوة بفضل سياسة الأمر الواقع . ويسعى البعض الآخر الى زيادتها بانتهاج سياسة إمبريالية . وتسعى دول أخرى إلى إظهار قوتها باتباع سياسة المنزلة . وبريطانيا إذ تتنازل عن مستعمراتها ، وكذا تركيا في عهد كمال اتاتورك ، هما أيضا دولتان ساعيتان إلى زيادة قوتهما إلى أقصى حد ممكن ، لأنهما مضطرتان الى دعم ذاتهما . فهما من خلال تقليص حجمهما ، تضمنان القوة في المدى الطويل(٣) . وليست الدولة في حاجة الى زيادة قوتها إلى أقصى حد ممكن عن طريق التوسع الحربي والإقليمي . فهي قادرة على ذلك بفضل نموها الاقتصادي ، أو تصدرها النضال من أجل الحرية والديموقراطية .

غير أنه مع مزيد من التأمل يتضح أن تعريف القوة على هذا النحو من الاتساع بحيث يشمل أهداف الدول الساعية إلى تقليص حجمها والساعية الى الزيادة من حجمها عن طريق العنف والعدوان ، يفقد قيمته الوصفية والتحليلية . فمثل هذا التعريف لا يساعدنا على فهم سبب دخول الأمم في حروب . فالواضح أن بعض مظاهر « الصراع على السلطة » (حسب التعريف الواسع) لا تهدد الغير بل تكون مفيدة بالتأكيد . فلو أننا فسرنا مثلا بحث كوريا الجنوبية واليابان عن أسواق للتصدير على أنه مظهر للصراع على السلطة من جانبهما ، فهو إذن ضرب من الصراع على السلطة يمكن للدولتين أن تستمرا فيه لخيرهما المشترك ، ولخير المنطقة ككل حيث إن المنطقة ستحصل بفضل ذلك على سلع أرخص فأرخص .

والواضح أنه على جميع الدول أن تسعى إلى القوة حتى تحقق أهدافها القومية ، حتى لو كانت هذه الأهداف هي مجرد البقاء . فبهذا المعنى يكون السعي وراء القوة عاما ، غير أن معناه يضحى

تافها . والوضع يختلف متى قلنا إن كل الدول تسعى إلى زيادة قوتها إلى أقصى حد (خاصة قوتها العسكرية) . إذ كيف يمكن أن يفيدنا الحديث عن دول معاصرة مثل كندا أو اسبانيا أو هولندا أو المكسيك إن وصفناها بدول تسعى إلى زيادة قوتها إلى أقصى حد ؟ إن كلا منها بطبيعة الحال يريد أن يكون أكثر ثراء ، غير أن الثروة مطلوبة من أجل الاستهلاك الداخلى لا لمجرد تعزيز قوة الدولة إزاء جيرانها . والواقع أن هذه الدول على استعداد لمؤازرة النمو الاقتصادى لجيرانها لأن ازدهارها هي مرتبط ارتباطا وثيقا بازدهار جيرانها(٤) .

فالدول إذن لا تسعى وراء القوة فى حد ذاتها ، وإنما تسعى وراء غايات متنوعة تمليها مفاهيم الشرعية(٥) . ومثل هذه المفاهيم هى قيود قوية على السعى وراء القوة من أجل القوة . والدول التى تتجاهل اعتبارات الشرعية لا بد أن تدفع ثمن هذا التجاهل . فحين تخلت بريطانيا عن الهند وغيرها من أجزاء امبراطوريتها عقب الحرب العالمية الثانية ، فإنما كان السبب الأكبر لتصرفها هذا هو حالة الإعياء التى وجدت نفسها فيها بعد انتصارها فى الحرب . غير أن الثابت أيضا أن الكثيرين من البريطانيين بدأوا يؤمنون بأن الاستعمار يتنافى مع ميثاق الأطلسى والإعلان العالمى لحقوق الإنسان اللذين كانت بريطانيا قد أنهت حربها مع ألمانيا على أساسهما . ومن ثم ، لو كان هدف بريطانيا الرئيسى هو زيادة قوتها الى اقصى حد ممكن ، فقد كان بوسعها أن تحاول التمسك بمستعمراتها شأن فرنسا بعد الحرب ، أو تحاول استرجاعها بعد أن تحسن اقتصادها . أما عزوفها عن انتهاج السبيل الأخير ، فراجع الى حقيقة أن بريطانيا قبلت حكم العالم الحديث بأن الاستعمار هو صورة غير مشروعة للهيمنة .

وأفضل مثل على العلاقة الوثيقة بين القوة ومفاهيم الشرعية نجده فى أوروبا الشرقية . ذلك أن عامى ١٩٨٩ و١٩٩٠ شهدا واحدا من أكبر التغيرات العظيمة التى عرفها ميزان القوى فى فترات السلم ، وذلك حين تحلّل حلف وارسو وظهرت ألمانيا الموحدة فى وسط أوروبا . لم يحدث أى تغير فى الميزان المادى للقوى : فما من دبابة واحدة دمرت فى قتال ، ولا تحولت دبابة عن موقعها نتيجة اتفاقية للحد من التسلح . وإنما حدث التغير نتيجة لأمر واحد فحسب ، وهو التغير فى معايير الشرعية . فإذ ضاعت سمعة النظام الشيوعى فى دولة إثر دولة من دول أوروبا الشرقية ، وإذ لم يكن لدى السوفييت أنفسهم من الثقة بالنفس ما يسمح بالتدخل لاسترجاع امبراطوريتهم بالقوة ، تحللت رابطة حلف وارسو بسرعة أكبر مما كانت ستتحلل بها فى حمى حرب حقيقية . وما من قيمة لعدد ما تملكه الدولة من الدبابات والطائرات ، إن كان جنودها وطياروها عازفين عن ركوبها واستخدامها ضد من يقال لهم إنهم أعداء دولتهم ، أو إن كانوا عازفين عن إطلاق النار على متظاهرين مدنيين لحماية النظام الذى يخدمونه فى الظاهر . فالشرعية إذن - على حد تعبير فاكلاف هافيل - تمثل « قوة الضعفاء » . أما الواقعيون الذين لا يأخذون فى اعتبارهم غير القدرات دون النوايا فيجدون أنفسهم حائرين أمام هذا التغير الراديكالى فى النوايا .

والتغير الجذرى الذى طرأ على مفاهيم الشرعية عبر السنين يشير إلى نقطة ضعف هامة ثانية فى النظرية الواقعية ، ألا وهى عدم إدخالها التاريخ فى حسبانها(٦) . فخلافا لسائر مظاهر الحياة

السياسية والاجتماعية البشرية ، تصور الواقعية العلاقات الدولية على أنها منعزلة فى فراغ من الزمن لا نهاية له ، ولا تتأثر بالتطورات التى تحدث حولها . غير أن مظاهر التواصل فى السياسة العالمية هذه ، منذ أيام ثيوسيديس إلى الحرب الباردة ، تخفى وراءها فى واقع الأمر اختلافات هامة فى طرق سعى المجتمعات وراء القوة ، والتحكم فيها ، والالتحام بها .

وتنشأ الامبريالية (أى هيمنة مجتمع بالقوة على مجتمع آخر) بصورة مباشرة عن رغبة السيد الأرستوقراطى فى نيل الاعتراف بتفوقه (الميجالوثيميا) . ولا مفر من أن يؤدى نفس الحافز الثيموسى الذى حفز السيد على إخضاع العبد له ، إلى حثه على السعى لنيل اعتراف الجميع عن طريق الزج بمجتمعه فى معركة دموية مع مجتمعات أخرى . وليس لهذه العملية من نهاية منطقية حتى يكوّن السيد امبراطورية عالمية أو أن يموت . وتشكّل رغبة السادة فى نيل الاعتراف ، وليس بنية نظام الدولة ، السبب الأصلى للحروب . ولذا فإن الامبريالية والحروب مرتبطة بطبقة اجتماعية معينة ، هى طبقة السادة المعروفة باسم الأرستوقراطية ، الذين يستمدّون مركزهم الاجتماعى من استعدادهم فى الماضى للمخاطرة بحياتهم . وفى المجتمعات الأرستوقراطية (وهى معظم المجتمعات البشرية حتى قرب نهاية القرن الثامن عشر) كان الكثيرون يرون أن سعى الأمراء من أجل نيل اعتراف عام ولكنه غير متكافىء ، أمر مشروع ، وكانت الحروب الإقليمية الهادفة الى التوسع الدائب فى الهيمنة ، تعتبر مطمحا إنسانيا عاديا حتى مع استنكار بعض الأخلاقيين والكتّاب لتأثيرها المدمر .

وقد يتخذ سعى السيد بدافع من القوة الثيموسية من أجل نيل الاعتراف ، أشكالا أخرى ، كالدين مثلا . فالرغبة فى السيادة الدينية - أى اعتراف الآخرين بآلهة المرء وأوثانه - يمكن أن تواكب الرغبة فى الهيمنة الشخصية ، كما فى حالتى فتوح كورتيز وبيتزارّو ، أو أن تحل تماما محل البواعث العلمانية ، كما فى حالة الحروب الدينية المختلفة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر . ولا يكمن المبرر المشترك لتوسع الأسر الحاكمة أو التوسع الدينى فى صراع على القوة دون تمييز ، بل فى الصراع من أجل الاعتراف والتقدير .

غير أن هذه المظاهر الثيموسية قد حلت محلها إلى حدّ كبير فى بداية العصر الحديث ، أشكال من الاعتراف التى تزايدت عقلانيتها حتى كانت الدولة الليبرالية الحديثة هى التعبير النهائى عنها . وقد سعت الثورة البورجوازية التى كان هوبز ولوك المبشرين بها إلى إعلاء القيمة الأخلاقية لخوف العبد من الموت لتكون اسمى من الفضيلة الأرستوقراطية لدى السيد ، وبذلك يتحقق الارتقاء بمظاهر الثيموس غير العقلانية ، كطموح الأمراء والتعصب الدينى ، لتأخذ صورة التراكم غير المحدود للملكية . وما كان بالأمس البعيد صراعا مدنيا لأسباب تتعلق بالأسر الحاكمة أو الدين ، حلت محله الآن مجالات جديدة للسلام وفرتها الدولة القومية الأوروبية الليبرالية الحديثة . فالليبرالية السياسية فى انجلترا أنهت الحروب الدينية بين البروتستانت والكاثوليك التى كادت تقضى على هذه الدولة خلال القرن السابع عشر ، وذلك بالنظر الى أن انتصار الليبرالية كان يعنى نشر التسامح الدينى الذى جرّد الدين من أنيابه .

وقد كان من اللازم منطقيا أن يكون للسلم المدنى الذى حققته الليبرالية ما يقابله فى العلاقات بين الدول . فقد كانت الإمبريالية والحروب ـ من وجهة النظر التاريخية ـ نتاجا للمجتمعات الأرستوقراطية . وحيث إن الديموقراطية الليبرالية ألغت التمييز الطبقى بين السادة والعبيد بجعلها العبيد سادة أنفسهم ، فعليها أيضا فى نهاية الأمر أن تقضى على الإمبريالية . وقد أوضح هذه الحجة بشكل مختلف بعض الشىء عالم الاقتصاد جوزيف شمبيتر الذى ذهب إلى أن المجتمعات الرأسمالية الديموقراطية تقف ضد الحرب وضد الإمبريالية بصورة ملحوظة لأنها توفر منافذ أخرى للطاقات التى كانت فى الماضى تؤجج نار الحروب . كتب يقول :

« إن النظام التنافسى يستغرق كامل طاقات معظم الناس على مختلف المستويات الاقتصادية . فالعمل الدائب ، والاهتمام ، وتركيز الطاقة ، هى شروط البقاء فيه ، خاصة فى المهن الاقتصادية المحضة ، ولكنها قائمة أيضا فى النشاطات الأخرى التى تنتظم على هدى نموذج المهن الاقتصادية . فهنا فائض طاقة أقل بكثير مما نجده فى المجتمع السابق للرأسمالية مما يمكن أن يجد متنفسا له فى الحروب والغزو . أما الباقى من فائض الطاقة فيصرف اساسا فى الصناعة ذاتها ، وهو ما يفسر ظهور المشاهير فى ميدانها (أقطاب الصناعة) ، ثم فى الفنون والعلوم والصراع الاجتماعى ... فالمجتمع الرأسمالى البحت إذن ليس بالتربة الخصبة الصالحة لنمو النزعات الامبريالية ... وهو ما يعنى أن استعداد أفراده هو فى جوهره استعداد مناهض للحرب »(٧) .

وقد عرّف شمبيتر الامبريالية بأنها « استعداد غير هادف للدولة نحو التوسع بالعنف وبلا حدود »(٨) . ولم يكن هذا النزوع اللانهائى الى الغزو بالخاصية العامة لكافة المجتمعات الإنسانية . كما أنه لا يمكن أن يكون سببه ، هو السعى المجرد إلى الإحساس بالأمن من قِبل مجتمعات العبيد . وإنما نشأ هذا النزوع فى أزمنة معينة وأماكن معينة ، كمصر بعد طرد الهكسوس (تلك الأسرة الحاكمة السامية التى حكمت مصر من القرن الثامن عشر ق . م . إلى القرن السادس عشر ق . م .) أو العرب بعد اعتناقهم الإسلام نظرا لظهور نظام أرستوقراطى ركيزته الاخلاقية ذات توجه ملائم للحرب »(٩) .

إن أصول المجتمعات الليبرالية الحديثة نابعة من وعى العبيد أكثر منها من وعى السيد . ويتضح اليوم تأثرها بالمسيحية (آخر أيديولوجيات العبيد الكبرى) من انتشار مشاعر التعاطف ، والتقلص المستمر لمشاعر التسامح إزاء العنف والقتل والألم . ويظهر هذا على سبيل المثال من الاختفاء التدريجى لعقوبة الإعدام فى الدول المتقدمة ، أو من التقلص المتزايد للتسامح فى المجتمعات المتقدمة مع فكرة ضحايا الحرب(١٠) . ففى خلال الحرب الأهلية الأمريكية ، كان الجنود يعدمون بصفة روتينية إن هم فروا من ميدان القتال . أما فى الحرب العالمية الثانية فلم يُعدم غير جندى واحد بسبب هذه الجريمة ، بل ورفعت زوجته فيما بعد قضية على الحكومة الأمريكية نيابة عنه . وقد كانت البحرية الملكية البريطانية تجند البحارة قهرا من بين أفراد الطبقات الدنيا فيضحى تجنيدهم بمثابة استرقاق إجبارى مدى الحياة . أما اليوم فعليها أن تغريهم بأجور أعلى من أجور القطاع المدنى ، وأن توفر لهم وسائل الراحة المنزلية على ظهر السفن . ولم يكن الأمراء فى القرنين

السابع عشر والثامن عشر ليأبهوا بإرسال عشرات الآلاف من الجنود الفلاحين الى الموت من أجل خدمة مجدهم الشخصى . أما اليوم فإن قادة الدول الديموقراطية لا يزجون بلادهم فى الحرب إلا لأسباب قومية خطيرة ، ويترددون قبل اتخاذ مثل هذه القرارات الخطيرة لعلمهم بأنه لن يسمح لهم بالتصرف الأهوج . فإن فعلوا ذلك ، كما فى حالة تدخل أمريكا فى فيتنام ، فإنهم يعاقبون بقسوة(١١) . وإذ يلاحظ توكفيل وهو يكتب كتابه « الديموقراطية فى أمريكا » فى الثلاثينيات من القرن الماضى تزايد قوة مشاعر التعاطف ، نراه يقتبس عبارات من خطاب كتبته مدام دوسيفينى عام ١٦٧٥ إلى ابنتها تصف فيه بهدوء مشاهدتها لعازف كمان وهو يُعذَّب فوق عجلة من عجلات التعذيب بتهمة سرقة بعض الورق ، ثم يمزَّق بعد موته إلى أربع قطع ، « وتعرض أشلاؤه فى النواحى الأربع من المدينة »(١٢) . ويبدى توكفيل دهشته إزاء النغمة الهادئة لحديثها ، وكأنما هى تتحدث عن الطقس ، ثم يعزو ماطرأ على العادات من رقة منذ ذلك العصر الى ازدهار مبدأ المساواة . فالديموقراطية تهدم الحوائط التى كانت فى الماضى تفصل بين الطبقات الاجتماعية ، وهى حوائط حالت بين المثقفين ذوى الأحاسيس المرهفة من أمثال مدام دوسيفينى وبين الاعتراف بعازف الكمان بشرا مثلهم . أما اليوم فإن تعاطفنا لا يشمل الطبقات الدنيا من البشر وحدها ، بل ويشمل الحيوانات العليا أيضا(١٣) .

ومع انتشار المساواة الاجتماعية حدثت تغيرات هامة فى اقتصاديات الحرب أيضا . فقد كان عماد الثروة القومية قبل الثورة الصناعية هو ما يؤخذ من الفائض الصغير الذى تحققه جماهير الفلاحين الذين يعيشون عند حد الفقر أو فوقه بقليل فى مجتمعات كان أغلبها زراعيا . ولم يكن بوسع الأمير الطموح أن يزيد من ثروته إلا بنهب أرض غيره وفلاحيه ، أو انتزاع مصادر قيمة معينة للثروة كالذهب والفضة فى العالم الجديد . أما بعد الثورة الصناعية ، فقد تدهورت أهمية الأرض والسكان والمصادر الطبيعية تدهورا كبيرا كمصادر للثروة ، بالمقارنة بالتكنولوجيا والتعليم والتنظيم العقلانى للعمل . وقد كانت الزيادات الضخمة فى إنتاجية العمل التى سمحت بها هذه العناصر الأخيرة أكبر وأضمن بكثير من أية مكاسب اقتصادية ناجمة عن التوسع الإقليمى بالغزو . وقد وجدت بلدان مثل اليابان وسنغافورة وهونج كونج ذات المساحات الضئيلة من الأرض ، والاعداد المحدودة من السكان ، والتى هى بدون مصادر طبيعية للثروة ، وجدت نفسها فى وضع اقتصادى تحسد عليه ، دونما حاجة تدفعها الى اللجوء إلى الإمبريالية لزيادة ثروتها . صحيح أن السيطرة على مصادر طبيعية معينة ، كالنفط مثلا ، قد تضفى منافع اقتصادية كبيرة على الدولة (وهو ما أوضحته لنا محاولة العراق ضم الكويت) ، غير أن عواقب ذلك الغزو ليس من المحتمل أن تجعل من انتهاج هذا السبيل للهيمنة على مصادر الثروة سبيلا مغريا فى المستقبل . فإن علمنا أن الاستفادة من نفس هذه المصادر يمكن أن تتحقق بالسبل السلمية فى ظل نظام عالمى للتجارة الحرة ، أدركنا أن الحرب لم تعد لها مبررات اقتصادية كما كان الحال منذ قرنين أو ثلاثة(١٤) .

كذلك فإن التكاليف الاقتصادية للحرب التى استفظعها ايمانويل كانط ، قد ازدادت زيادة كبيرة نتيجة لتقدم التكنولوجيا . ففى زمن الحرب العالمية الأولى كانت التكنولوجيا التقليدية قد جعلت الحرب باهظة التكلفة لدرجة أنه أصبح بالإمكان زعزعة أسس مجتمعات بأسرها نتيجة اشتراكها

فى الحرب ، حتى وإن كانت فى صف الجانب المنتصر . وغنى عن القول أن الأسلحة النووية قد زادت من التكاليف الاجتماعية للحرب أضعافا مضاعفة . وقد أدرك الكثيرون دور الأسلحة النووية فى حفظ السلام إبان الحرب الباردة(١٥) . ومن الصعب أن نفصل آثار الأسلحة النووية عن عوامل مثل ثنائية القطبين ، عند تفسير استمرار السلام فى أوروبا بعد عام ١٩٤٥ . غير أنه يبدو أمرا معقولا - متى تطلعنا إلى الوراء - أن نقول إنه كان من الممكن أن تتصاعد أية أزمة من أزمات الحرب الباردة (حول برلين أو كوبا أو الشرق الأوسط) ، فتصبح حربا حقيقية لولا إدراك الدولتين الكبريين للتكاليف الرهيبة التى كانت ستنجم عن الصراع(١٦) .

ويتضح الطابع غير النزّاع للحرب فى جوهره للمجتمعات الليبرالية من العلاقات السلمية للغاية فيما بينها . وثمة الآن كتابات كثيرة تلاحظ أنه لم يحدث إلا نادرا - إن كان قد حدث على الإطلاق - أن دخلت ديموقراطية ليبرالية فى حرب ضد أخرى(١٧) . فعالم السياسة مايكل دويل يقول مثلا إنه خلال القرنين الماضيين اللذين شهدا الديموقراطيات الليبرالية الحديثة ، لم تحدث حرب واحدة من هذا القبيل(١٨) . غير أنه من الممكن بطبيعة الحال أن تخوض الديموقراطيات الليبرالية حروبا ضد دول ليست ديموقراطيات ليبرالية ، شأن الولايات المتحدة التى حاربت فى حربين عالميتين ، وفى كوريا وفيتنام ، وفى الخليج الفارسى مؤخرا . وقد تكون ضراوة قتالها فى مثل هذه الحروب أشد من ضراوة الملكيات التقليدية أو النظم الاستبدادية . أما فيما بينها هى ، فإن الديموقراطيات الليبرالية لا تبدى قدرا كبيرا من عدم الثقة فى بعضها البعض ، ولا اهتمام لديها بالهيمنة على الديموقراطيات الأخرى . فهى جميعا تشترك فى مبادىء المساواة والحقوق العالمية ، ولذا فإنه ليس ثمة ما يدعوها إلى تحدى شرعية الآخرين . وقد وجدت الميجالوثيميا فى هذه الدول منافذ لها غير الحرب ، أو هى قد تقلصت لدرجة أنه لم يعد بإمكانها إثارة شكل حديث من المعارك الدموية . ولا نقول إن الديموقراطية الليبرالية تحدّ من غرائز الانسان الطبيعية التى تدفعه الى العدوان والعنف ، وإنما نقول إنها أحدثت تغييرا جوهريا فى الغرائز ذاتها واستأصلت الحافز على الإمبريالية .

وبالوسع أن نتبين التأثير السلمى للأفكار الليبرالية فى السياسة الخارجية عند مراقبة التغيرات التى حدثت فى الاتحاد السوفييتى وأوروبا الشرقية منذ منتصف الثمانينيات . فالنظرية الواقعية تذهب إلى أن تبنّى الديموقراطية فى الاتحاد السوفييتى لا يغير من وضعه الاستراتيجى . بل أن مراقبين كثيرين ممن تربّوا على مذهب الواقعية ، تنبأوا بصراحة بأن جورباتشوف لن يسمح أبدا بهدم سور برلين أو بفقدان السوفييت لمركزهم فى أوروبا الشرقية . ومع ذلك فإن هذه التغيرات المذهلة ذاتها هى التى حدثت فى السياسة الخارجية السوفييتية فى السنوات ما بين ١٩٨٥ و١٩٨٩ ، وهى لم تحدث نتيجة أى تغير مادى فى المركز الدولى السوفييتى ، وإنما نتيجة ما أسماه جورباتشوف بالتفكير الجديد . فالصالح القومى السوفييتى ليس من المسلمات ، وإنما أعيد تفسيره فى إطار أضيق بكثير بفضل جورباتشوف ووزير الخارجية الأسبق إدوارد شيفرنادزه(١٩) . وقد بدأ « التفكير الجديد » بإعادة تقييم الخطر الخارجى الذى يواجهه الاتحاد السوفييتى . وأدى الأخذ بالديموقراطية فى الاتحاد السوفييتى بشكل مباشر إلى تقليص العناصر التى كانت السياسة الخارجية

السوفيتية تعيش عليها فى الماضى ، مثل الخوف من « الحصار الرأسمالى » ، أو حلف الأطلسى الذى ارتأته منظمة « عدوانية مغتصبة » . بل على العكس من ذلك ، نجد المجلة النظرية للحزب الشيوعى السوفييتى « كوميونيست » تقول فى أوائل عام ١٩٨٨ « أنه ليس ثمة قوى مؤثرة سياسيا لا فى أوروبا الغربية ولا فى الولايات المتحدة « تنوى » شن عدوان عسكرى على الاشتراكية » ، وأن « الديموقراطية البورجوازية هى حاجز دفاعى فى سبيل شن مثل هذه الحرب »(٢٠) . فالظاهر إذن أن الاحساس بالخطر الخارجى لا يتشكل « موضوعيا » بمركز الدولة داخل النظام الدولى ، وإنما يتأثر تأثرا كبيرا بالايديولوجيا . وعلى ذلك فإن التغيرات التى طرأت على طبيعة إدراك الخطر مهدت الطريق امام خفض هائل (ومن طرف واحد) فى القوات التقليدية السوفيتية . وقد أدت الاطاحة بالشيوعية فى أوروبا الشرقية إلى اعلانات مماثلة عن خفض من جانب واحد للقوات فى تشيكوسلوفاكيا والمجر وبولندا وغيرها من الدول الآخذة بالديموقراطية . وقد أمكن تحقيق ذلك لأن القوى الديموقراطية الجديدة فى الاتحاد السوفييتى وأوروبا الشرقية ، كانت أكثر فهما من الواقعيين الغربيين لحقيقة أن الديموقراطيات لا يشكل بعضها خطرا على بعض(٢١) .

وقد حاول بعض الواقعيين التقليل من شأن الدلائل التجريبية الفذة على حقيقة أن الحروب لا تنشأ بين الديموقراطيات الليبرالية ، فذهبوا إلى أن الديموقراطيات الليبرالية إما أنها غير متجاورة (فهى بالتالى عاجزة عن محاربة بعضها البعض) ، أو أنها اضطرت إلى التعاون فيما بينها لإحساسها بخطر مشترك يتهددها من قبل الديموقراطيات غير الليبرالية . ويعنى ذلك أن العلاقات السلمية بين أعداء تقليديين كبريطانيا وفرنسا والمانيا منذ عام ١٩٤٥ ، لا يفسرها التزامها المشترك بالديموقراطية الليبرالية ، وإنما يفسرها خوفها المشترك من الاتحاد السوفييتى الذى دفعها إلى الانخراط فى حلف الاطلسى والمجموعة الأوروبية(٢٢) .

ولا يتسنى الخروج بمثل هذه النتيجة إلا إن أصررنا على اعتبار الدول مجرد كرات بلياردو ، وتحويل أنظارنا فى إصرار عما يحدث بالداخل . والواقع أن ثمة دولا يمكن تفسير علاقاتها السلمية فى المقام الأول على ضوء وجود خطر مشترك أكبر ، فإن زال هذا الخطر عادت إلى العداوة فيما بينها . فسوريا والعراق مثلا تضامنتا فيما بينهما خلال فترات الصراع مع اسرائيل ، وتحاربتا بلا هوادة فى كل الفترات الأخرى تقريبا . غير أنه حتى فى فترات « السلم » ، كانت العدواة المتبادلة بين مثل هؤلاء الحلفاء واضحة لكل من له عينان . أما عن الديموقراطيات المتحالفة ضد الاتحاد السوفييتى خلال الحرب الباردة ، فلم يكن ثمة مثل هذا العداء فيما بينها . ولنسأل : من فى فرنسا أو المانيا المعاصرة ينتظر فرصة عبور الراين حتى يغتصب أرضا جديدة أو ينتقم لمظالم قديمة ؟ وعلى حد تعبير جون مويلر ، فإن الحرب بين ديموقراطيات معاصرة كهولندا أو الدنمارك « لا يمكن تخيلها أصلا ولا فى المنام »(٢٣) . وثمة حدود بين الولايات المتحدة وكندا هى بعرض القارة ، ظلت قرابة قرن بلا وسائل دفاعية رغم فراغ القوة الذى تمثله كندا . ولكى يكون الواقعى أمينا مع نفسه فعليه أن ينصح الولايات المتحدة باحتلال كندا منتهزة فرصة انتهاء الحرب الباردة ، شريطة أن يكون هذا الواقعى أمريكيا . والواقع أن القول بأن النظام الأوروبى وليد الحرب الباردة ، سيعود إلى سلوك القوى العظمى فى التنافس فيما بينها على نحو ما كان سائدا فى القرن التاسع

عشر ، قول يتجاهل الطابع البورجوازى الخالص للحياة فى أوروبا اليوم . فالنظام الدولى الفوضوى فى أوروبا الليبرالية لا يشجع على نشوء مشاعر الشك وعدم الاطمئنان الى المستقبل ، وذلك بالنظر إلى أن معظم الدول الأوروبية يفهم بعضها بعضا على نحو جيد للغاية . فهى تعلم أن شعوب البلدان المجاورة تطلق العنان لأهوائها ولنزعاتها الاستهلاكية مما لا يسمح لها بالمخاطرة بحياتها ، وتعلم أيضا أن هذه البلدان المجاورة زاخرة بالمديرين وأصحاب الشركات والمصالح التجارية ، وخالية من الأمراء والقادة الغوغائيين الذين يكفى طموحهم وحده لإشعال الحروب .

ومع ذلك فإن أوروبا البورجوازية هذه ، هى نفسها التى عرفت الحرب المدمرة خلال حياة الكثيرين ممن لا يزالون اليوم على قيد الحياة . فالإمبريالية والحروب لم تختف بنشوء المجتمع البورجوازى . بل إن أشد الحروب ضراوة وتدميرا فى التاريخ حدثت فى واقع الأمر بعد الثورة البورجوازية . فكيف يمكننا تفسير هذا ؟ يفسر شمبيتر هذا بقوله : إن الامبريالية هى نوع من عودة ظهور صفات الاسلاف ، ومن مخلفات مرحلة سابقة من التطور الاجتماعى للبشر ، « وهى عنصر ناجم عن الأحوال المعيشية ، لا فى الحاضر ولكن فى الماضى ، أو على حد تعبير التفسير الاقتصادى للتاريخ ، ناجم عن علاقات الإنتاج التى كانت سائدة فى الماضى لا الحاضر »(٢٤) . ورغم أن أوروبا مرت بسلسلة من الثورات البورجوازية ، فإن طبقاتها الحاكمة ظلت إلى نهاية الحرب العالمية الأولى من الأرستوقراطية التى لم تحل التجارة لديها محل مفاهيم المجد والعظمة القوميين . ومن الممكن أن ترث السلالة الديموقراطية أخلاقيات الحرب عن المجتمعات الأرستوقراطية ، فتبرز هذه الأخلاقيات إلى السطح فى أوقات الأزمات واتقاد الحماسة .

هذا التفسير من جانب شمبيتر لاستمرار الامبريالية والحروب كحالة من حالات عودة ظهور صفات موروثة عن المجتمعات الأرستوقراطية ، ينبغى أن نضيف إليه تفسيرا آخر مستمدًا بصورة مباشرة من تاريخ الثيموس . ذلك أن الثيموس يمكن أن تأخذ صورة النزعة القومية فيما بين الأشكال العتيقة للاعتراف التى يمثلها الطموح الدينى أو طموح الأسر الحاكمة ، وبين الحل الحديث بكل معنى الكلمة الذى تجده فى الدولة العامة والمتجانسة . فللقومية علاقة كبيرة بالحروب التى شهدها قرننا هذا ، وعودتها الى الظهور فى الاتحاد السوفييتى وأوروبا الشرقية هى ما يهدد سلام أوروبا فى عصر ما بعد انقضاء أمد الشيوعية . وهذا هو الموضوع الذى نتعرض الآن له .

- ٢٥ -

المصالح القومية

القومية ظاهرة حديثة بالنظر إلى أنها تُحل محلّ العلاقة بين السيد والعبد ، علاقة من الاعتراف المتبادل على أساس المساواة . غير انها ليست علاقة عقلانية تماما لأنها لا تضفى الاعتراف إلا على الأعضاء فى جماعة وطنية أو عرقية معينة . وهى صورة للشرعية أكثر ديموقراطية ومساواة من الملكية الوراثية مثلا التى تعتبر شعوبا بأكملها فيها جزءا من التركة . ولذا فإنه ليس مستغربا أن ترتبط الحركات القومية ارتباطا وثيقا بالحركات الديموقراطية منذ الثورة الفرنسية . غير أن الكرامة التى يسعى القوميون إلى نيل الاعتراف بها ليست هى الكرامة الإنسانية العامة بل كرامة جماعتهم . وقد تؤدى المطالبة بمثل هذا النوع من الاعتراف إلى صراع مع جماعات أخرى تريد نيل الاعتراف بكرامتها . ولذا فإن القومية بوسعها تماما أن تحل محل الطموح الدينى أو طموح الأسر الحاكمة كدافع للامبريالية ، وهو بالضبط ما حدث فى حالة ألمانيا .

لذلك فإن استمرار الإمبريالية والحروب بعد الثورات البورجوازية الكبيرة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يرجع فقط إلى استمرار مخلفات أخلاقيات المحاربين ، وإنما يرجع أيضا إلى حقيقة أن الميجالوثيميا عند السيد لم يتم التسامى بها بصورة تامة إلى ميدان النشاط الاقتصادى . وقد كان نظام الدول على مدى القرنين الماضيين يتألف من خليط من المجتمعات الليبرالية وغير الليبرالية . وفى الأخيرة كانت هناك صور غير عقلانية للثيموس ، كالقومية ، لها فى العادة تأثير كبير ، كما تأثرت كل الدول بالقومية بدرجة أو بأخرى . وقد كانت القوميات فى أوروبا شديدة التداخل بعضها فى البعض ، خاصة فى شرقى وجنوب شرقى القارة ، وكان استقلال بعضها عن بعض فى صورة دول قومية مصدرا خطيرا للصراع ، وهو صراع لا يزال قائما فى مناطق عديدة . وبوسع المجتمعات الليبرالية أن تخوض الحروب للدفاع عن نفسها من هجمات الدول غير الليبرالية ، بل وبوسعها أن تشن هى نفسها الحروب وتفرض سيطرتها على مجتمعات غير أوروبية . وهناك الكثير من المجتمعات الليبرالية فى الظاهر التى امتزجت بها نزعة قومية متعصبة أفسدت رونقها ، إذ أخفقت فى تعميم مفاهيمها عن الحقوق حين أقامت المواطنة على أساس الجنس أو الأصل العرقى . وكان باستطاعة انجلترا وفرنسا « الليبراليتين » فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر ، أن تكوّنا امبراطوريتين شاسعتين من المستعمرات الافريقية والآسيوية ، وأن تحكماهما بالعنف لا بالرضا الشعبى ، لأنهما اعتبرتا كرامة الهنود والجزائريين والفيتناميين

وغيرهم أقل من كرامتهما . أو كما يقول المؤرخ وليليام لانجر إن الامبريالية « كانت أيضا اسقاطا للقومية خارج حدود أوروبا ، وهو اسقاط على نطاق عالمى للصراع القديم على السلطة وعلى ميزان القوى القائم فى القارة الأوروبية لعدة قرون »(١) .

وقد كان لنشأة الدولة القومية الحديثة فى أعقاب الثورة الفرنسية عواقب هامة غيرت من طبيعة السياسة الدولية تغييرا جوهريا(٢) . فقد اضحى من المحال قيام حروب بين الاسر الحاكمة يتولى فيها أمير قيادة جماعات من الفلاحين من قوميات مختلفة إلى المعركة من أجل فتح مدينة أو إقليم . كذلك لم يعد بإمكان اسبانيا أن « تتملك » الأراضى الواطئة ، أو أن يتملك النمساويون بيدمونت ، لمجرد زواج أو غزو تم منذ أجيال . وقد بدأت امبراطوريات متعددة القوميات كامبراطورية الهابسبورج أو الامبراطورية العثمانية ، فى الانهيار تحت وطأة القومية . وأضحت القوة العسكرية الحديثة ، كالسياسة الحديثة ، أكثر ديموقراطية بكثير بفضل اشتراك الجماهير الغفيرة فيها . وباشتراك الجماهير الغفيرة فى الحروب ، أصبح من الواجب أن تكون أهداف الحرب مرضية للأمة ككل ، وعلى نحو ما ، وليست مرضية فقط لطموح حاكم فرد . كذلك أصبحت التحالفات والحدود أشد صلابة ، حيث إنه لم يعد بالإمكان التعامل مع الأمم والشعوب وكأنها قطع شطرنج . ولا ينطبق هذا على الديموقراطيات الشكلية فحسب ، وانما ينطبق أيضا على دول قومية كالمانيا فى عهد بسمارك التى كان عليها أن تتجاوب مع اعتبارات الهوية القومية حتى مع الافتقار إلى السيادة الشعبية(٣) . وبالاضافة الى ذلك نجد أنه متى دفعت القومية الشعوب إلى خوض حرب ، كان بإمكان الشعوب بلوغ أقصى درجات الغضب الثيموسي (وهى درجة غير معهودة فى الصراعات بين الأسر الحاكمة) فتحول بين قادتها وبين معاملة الأعداء فى اعتدال أو مرونة . وأهم مثال لذلك معاهدة فرساى للسلام التى انتهت بها الحرب العالمية الأولى . فإن هذه المعاهدة ـ عكس مؤتمر فيينا ـ لم تتمكن من إعادة إقرار توازن فعال للقوى فى أوروبا ، بسبب حاجتها إلى التمشى من ناحية مع مبادىء السيادة القومية عند رسم الحدود الجديدة لتحل محل الامبراطوريتين الألمانية والنمساوية المجرية ، والى الاستجابة من ناحية أخرى لمطلب الشعب الفرنسى توقيع الجزاءات على ألمانيا .

ومع التسليم بالقوة الهائلة للقومية على مدى القرنين الماضيين ، نرى لزاما أن نضع هذه الظاهرة فى منظورها الصحيح . ذلك أنه من الشائع أن ينظر الصحفيون والساسة ، بل وحتى العلماء الى القومية وكأنما هى تعكس تعطشا كبيرا وأساسيا فى الطبيعة البشرية ، وكأن « الأمم » التى كانت أساسا للقومية هى وحدات اجتماعية خالدة ، وقديمة قدم الدولة أو العائلة . ويرى عموم الناس أن القومية متى أطلت برأسها صارت تمثل قوة فى التاريخ هى من الضخامة بحيث لا يمكن لأية أشكال أخرى من الانتماء ، كالدين أو الأيديولوجيا ، صدّها ، ومن المقدر لها فى النهاية أن تدحر الأعشاب الضعيفة كالشيوعية أو الليبرالية(٤) . وقد بدا هذا الرأى مؤخرا وكأنما تدعمه عودة ظهور المشاعر القومية فى جميع أنحاء أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتى ، لدرجة أننا نسمع بعض المراقبين يتنبأون بأن عصر ما بعد الحرب الباردة ، سيكون عصر الصحوة القومية شأن القرن التاسع

عشر(٥) . وقد كانت الشيوعية السوفييتية ترى فى المسألة القومية مجرد أثر جانبى للمسألة الطبقية الأهم شأنا ، وتزعم أنها حلّت المسألة الأولى حلا حاسما بفضل سعيها وراء إقامة مجتمع لا طبقات فيه . غير أن قيام القوميين فى جمهورية سوفييتية تلو أخرى بطرد الشيوعيين من مراكزهم ، وهو نفس الوضع فى جميع أنحاء أوروبا الشرقية التى كانت شيوعية فى الماضى القريب ، قد أوضح ضعف هذا الزعم ، وزعزع لدى الكثيرين من مصداقية مزاعم كافة الايديولوجيات العالمية أنها قد حلّت محل القومية .

غير أننا ، مع عدم إنكارنا قوة القومية فى انحاء كثيرة من عالم ما بعد الحرب الباردة ، نرى أن النظرة إلى القومية على أنها دائمة ولا غالب لها ، نظرة ضيقة وخاطئة ، فهى أولا لا تعى أن القومية ظاهرة حديثة وعارضة . فالقومية ، على حد تعبير إرنست جلنر « ليست لها جذور عميقة جدا فى النفس البشرية »(٦) . لقد كانت لدى الناس انتماءات قومية لتكتلات اجتماعية كبيرة مادامت هذه التكتلات قائمة . غير أنه مع الثورة الصناعية فقط بدأ تعريف هذه التكتلات بأنها وحدات متجانسة لغويا وثقافيا . أما فى مجتمعات ما قبل العصر الصناعى ، فقد كانت الاختلافات الطبقية بين أناس يشتركون فى قومية واحدة هى العامل المهيمن ، وكان هذا العامل حائلا منيعا دون التفاهم المتبادل . فالنبيل الروسى كان أقرب الى النبيل الفرنسى منه الى فلاح يعيش فى ضيعته هو . ولم يكن وضعه الاجتماعى فقط مماثلا لوضع الفرنسى ، وإنما كان ايضا يتحدث بنفس اللغة ، فى حين أنه كان كثيرا ما يعجز عن التفاهم مباشرة مع فلاحيه(٧) . ولم تكن الوحدات السياسية لتأخذ القومية فى اعتبارها . فالإمبراطور شارل الخامس من أسرة الهابسبورج كان يحكم أجزاء من المانيا وأسبانيا والأراضى الواطئة فى نفس الوقت ، فى حين كان العثمانيون الأتراك يحكمون الترك والعرب والبربر ومسيحيين أوروبيين .

غير أن المنطق الاقتصادى للعلوم الطبيعية الحديثة ، وهو ما ناقشناه فى الجزء الثانى من الكتاب ، هو نفسه الذى اضطر كافة المجتمعات الآخذة به إلى أن تأخذ بقدر أكبر من المساواة والتجانس والتعليم . فأضحى على الحكام والمحكومين أن يتحدثوا بنفس اللغة حيث إنهم أصبحوا جميعا سدى ولحمة الاقتصاد القومى . وكان على الفلاحين المهاجرين من الريف أن يلموا بتلك اللغة الماما أكبر ، وأن يتلقوا تعليما كافيا يمكنهم من العمل فى المصانع الحديثة ، ثم فى المكاتب . وذوت التقسيمات الطبقية الاجتماعية القديمة ، وكذا القرابة العائلية والقبيلة والفرق الدينية تحت ضغط متطلبات الحراك العمالى المستمر، مما لم يترك للناس غير لغة مشتركة وثقافة لغوية مشتركة تمثلان الشكل الأكبر للانتماء الاجتماعى . ولذا يمكن القول بأن القومية هى بصفة أساسية نتيجة للتصنيع ولأيديولوجيات الديموقراطية والمساواة المصاحبة للتصنيع(٨) .

وقد كانت الأمم التى نشأت نتيجة القومية الحديثة تقوم الى حد كبير على التقسيمات اللغوية « الطبيعية » السائدة قبل نشوء القومية . غير أنها كانت أيضا خلقا مصطنعا للقوميين الذين كانوا يملكون درجة من الحرية في تحديد عناصر هوية اللغة أو هوية الأمة(٩) . وعلى سبيل المثال فإن الأمم « الناهضة » الآن فى آسيا الوسطى السوفييتية لم تكن تشكل وحدات لغوية واعية بنفسها قبل

الثورة البلشفية . وها هم القوميون الأوزبك والكازاخ يرجعون اليوم إلى المكتبات كى « يعينوا اكتشاف » اللغات والثقافات التاريخية التى لم يسمع الكثيرون عنها إلا اليوم . ويشير إرنست جلنر إلى أن ثمة أكثر من ثمانية آلاف لغة « طبيعية » فى العالم ، منها سبعمائة لغة كبرى ، وأقل من مائتى أمة . والكثير من الدول القومية الأعرق تاريخا والتى تضم جماعتين أو أكثر من تلك الجماعات (كأسبانيا بأقلياتها الباسكية) تواجه ضغطا اليوم فى سبيل الاعتراف بالهوية المنفصلة لهذه الجماعات الجديدة . وهو ما يشير إلى أن هذه الامم ليست دائمة أو مصادر « طبيعية » لولاء الناس وارتباطهم معا عبر العصور . ذلك أنه من الممكن - بل ومن الشائع - استيعاب هذه الجماعات وتمثلها ، أو إعادة تعريف هويتها القومية(١٠) .

وللقوميات على ما يبدو تاريخ خاص بها . ففى مراحل معينة من التطور التاريخى ، كما فى المجتمعات الزراعية ، لا نجد لها اثرا على الإطلاق فى وعى الناس ، بينما نجدها فى إحدى صورها عند نقطة (أو بعد نقطة) التحول الى المجتمع الصناعى ، ثم تتفاقم حين يحرم الناس من الهوية القومية والحرية السياسية معا بعد أن يكونوا قد مروا بالمراحل الأولى من التحديث الاقتصادى . ولذا فإنه ليس مستغربا أن نجد الدولتين الاوروبيتين الغربيتين اللتين ابتدعتا القومية المتطرفة الفاشية ، وهما إيطاليا والمانيا ، كانتا أيضا آخر الدول الأوروبية الغربية فى مجال التصنيع والوحدة السياسية ، أو أن نجد أقوى القوميات فى أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة هى فى المستعمرات السابقة لأوروبا فى العالم الثالث . وبناء على ما سبق ينبغى ألا يدهشنا أن نجد أقوى القوميات اليوم هى فى الاتحاد السوفييتى أو أوروبا الشرقية حيث تأخر التصنيع نسبيا وحيث ظلت الشيوعية زمنا طويلا تقمع الهويات القومية .

أما بالنسبة للجماعات القومية التى تتمتع بدرجة أكبر من الأمن والعراقة . فإن الأمة باعتبارها مصدرا للتوحد الثيموسى آخذة فى الاضمحلال . والواقع أن أوروبا ، وهى المنطقة التى عانت أكثر من غيرها من ويلات الانفعالات القومية ، هى المنطقة التى نشهد اليوم فيها أكبر انحسار للقومية فى صورتها البدائية الحادة . ففى تلك القارة كان للحربين العالميتين أثرهما القوى كحافز على إعادة تعريف القومية تعريفا أكثر تسامحا . ذلك أن شعوب أوروبا وقد خبرت اللاعقلانية الرهيبة الكامنة فى الصورة القومية من السعى لنيل الاعتراف ، باتت تدريجيا تقبل البديل لهذه الصورة ، وهو الاعتراف على أساس من العمومية والمساواة . وكانت النتيجة بذل جهد متعمد من جانب من بقى حيا بعد هاتين الحربين من أجل الإطاحة بالحدود القومية ، وتحويل العواطف الجماهيرية عن تأكيد الذات القومية صوب النشاط الاقتصادى . وكانت ثمرة ذلك بطبيعة الحال هى الاتحاد الأوروبى ، وهو مشروع لقى دفعة قوية فى السنوات الأخيرة تحت ضغط التنافس الاقتصادى من جانب أمريكا الشمالية وآسيا . صحيح أن الاتحاد الأوروبى لم يلغ الاختلافات القومية ، وأنه يجد صعوبة فى تأسيس أجهزة تعلو سيادتها سيادة الدول الأعضاء كما كان يأمل أصحاب المشروع ، غير أن المشاعر القومية التى تظهر فى الاتحاد الأوروبى بصدد مسائل مثل السياسة الزراعية أو الاتحاد النقدى ، قد أضحت الآن خافتة بين العامة بشكل ملحوظ ، وبعيدة تماما عن القوة التى تسببت فى حربين عالميتين .

أما أولئك الذين يذهبون إلى أن القومية أقوى وأصلب من أن يهزمها مزيج من الليبرالية والمصالح الاقتصادية الخاصة ، فعليهم أن يتعظوا بمصير التنظيمات الدينية التى كانت أداة لنيل الاعتراف قبل بزوغ القومية مباشرة . فقد كان ثمة وقت لعب فيه الدين دورا مهيمنا فى السياسات الأوروبية ، وذلك حين نظم البروتستانت والكاثوليك أنفسهم فى جماعات سياسية وبددوا ثروة أوروبا فى حروب طائفية . وقد سبق أن ذكرنا أن الليبرالية الانجليزية نشأت كرد فعل مباشر للتعصب الدينى خلال الحرب الأهلية فى انجلترا . وقد استطاعت الليبرالية أن تدحر الدين فى أوروبا عكس توقعات أولئك الذين كانوا يرون فى ذلك الوقت أن الدين مظهر ضرورى ودائم للحياة السياسية . وقد تعلّم الدين أن يصبح متسامحا بعد قرون طويلة من مواجهة الليبرالية . وقد كان من دواعى دهشة معظم الأوروبيين فى القرن السادس عشر ، ألا تستخدم القوة السياسية فى فرض العقيدة وفق تصوّراتهم المذهبية الخاصة . أما اليوم فإن الفكرة القائلة بأن ممارسة أديان غير دين المرء قد تضر بعقيدته ، تبدو فكرة غريبة حتى فى أعين أشد القساوسة تدينا . وبذا أضحى الدين شأنا من شؤون الفرد فى حياته الخاصة ، وانحسر بصورة تكاد تكون دائمة عن الحياة السياسية الأوروبية عدا مسائل محدودة معينة كمسألة الإجهاض(١١) .

ولا شك أن الأساس القومى للإمبريالية والحروب سيهتز ويضعف متى ما نزعت مخالب القومية وأسبغ عليها - شأن الدين - ثوب الحداثة ، وقبلت كل قومية أن تكون لها مكانة مساوية للقوميات الأخرى(١٢) . ويعتقد الكثيرون أن الاتجاه الحالى صوب الوحدة الأوروبية هو اتجاه خاطىء ومؤقت نجم عما خبرناه خلال الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة ، وأن الاتجاه العام للتاريخ الأوروبى الحديث هو صوب القومية . غير أنه قد يتضح للأعين أن الحربين العالميتين قد لعبتا دورا مماثلا لدور الحروب الدينية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى مضمار الدين ، فأثرتا لا فى وعى الجيل التالى لهما مباشرة فحسب ، بل وفى وعى كافة الأجيال التالية .

ولو قُدّر للقومية أن تنحسر كقوة سياسية ، فالواجب أن تضحى متسامحة شأن الدين من قبل . بوسع الجماعات القومية أن تحتفظ بلغاتها المستقلة وباحساسها بهويتها ، غير أن التعبير عن تلك الهوية ينبغى أن يكون بصفة أساسية فى ميدان الثقافة لا السياسة . بوسع الفرنسيين الاستمرار فى التمتع بنبيذهم ، والألمان بالسجق الذى يصنعونه ، ولكن فى مجال حياتهم الخاصة وحده . وقد شهد الجيلان الماضيان مثل هذا التطور فى أرقى الديموقراطيات الليبرالية بأوروبا . ورغم أن القومية فى المجتمعات الأوروبية المعاصرة لا تزال قوية ، فهى شديدة الاختلاف فى طابعها عن القومية فى القرن الماضى ، حين كان مفهوم « الشعوب » والهويات القومية جديدا نسبيا . ومنذ سقوط هتلر لم تنظر أية قومية أوروبية غربية إلى الهيمنة على القوميات الأخرى باعتبارها مفتاح هويتها . وإنما نهجت معظم القوميات الحديثة نهج أتاتورك ، فارتأت أن رسالتها هى تعزيز الهوية القومية وتطهيرها داخل وطنها التقليدى . وبوسعنا أن نقول إن كافة القوميات الناضجة تمر الآن بعملية « تتريك » . ولا يبدو أن بوسع هذه القوميات أن تخلق امبراطوريات جديدة ، ولا بوسعها غير تفكيك الامبراطوريات الراهنة . وقد انشغل معظم القوميين الراديكاليين اليوم (مثل الحزب الجمهورى فى ألمانيا الذى يتزعمه شونهوبر ، والجبهة القومية فى فرنسا بزعامة لوبان) لا بحكم

الأجانب ، وإنما بطردهم والاستمتاع بأطايب الحياة وحدهم دون أن يعكر من صفوهم أحد ، كما في القصة الشهيرة عن المواطن الشره . وأغرب الحقائق وأشدها دلالة هي أن القومية الروسية التي كانت تعد أكثر القوميات رجعية في أوروبا باتت الآن تجري بخطى سريعة عملية « التتريك » ، وتخلت عن رغبتها السابقة في التوسع ، واحتضنت مفهوم « روسيا الصغيرة »(١٣) . وتتجه أوروبا الحديثة سريعا صوب التخلي عن السيادة ، وصوب الاستمتاع بالهوية القومية في ضوء الحياة الخاصة الخافت . والقومية ، كالدين ، لا خوف عليها من الاندثار ، غير أنها ، كالدين ، تبدو وقد فقدت الكثير من قدرتها على حث الأوروبيين على المخاطرة بحياتهم الرغدة في مشاريع إمبريالية كبيرة(١٤) .

ولا يعني هذا بطبيعة الحال أن أوروبا ستتحرر في المستقبل من الصراعات القومية . ويصدق هذا بالأخص على القوميات التي تحررت مؤخرا في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي والتي كانت في سباتها دون ازدهار تحت الحكم الشيوعي . بل إننا لنتوقع درجة أعلى من الصراع القومي في أوروبا بانتهاء الحرب الباردة . فالقومية في مثل هذه الحالات تلازم بالضرورة اتساع نطاق عمليات تبني الديموقراطية حيث إن الجماعات القومية والعرقية التي حرمت لمدة طويلة من حق التعبير عن نفسها ستسعى الآن إلى وجود مستقل ونيل السيادة . ففي يوغوسلافيا مثلا أدت الانتخابات الحرة عام ١٩٩٠ في سلوفينيا وكرواتيا وصربيا إلى التمهيد لنشوب حرب أهلية ، إذ تولت السلطة في الجمهوريتين الأوليين نتيجة لهذه الانتخابات حكومتان تحبذان الاستقلال وترفضان الشيوعية . والغالب أن يكون انقسام الدول متعددة الأعراق عنيفا ودمويا بالنظر الى التشابك القوى بين الجماعات القومية . ففي الاتحاد السوفييتي مثلا ، يعيش نحو ستين مليون نسمة (نصفهم من الروس) خارج جمهوريتهم الأصلية ، في حين نجد أن ثُمن سكان كرواتيا هم من الصرب . وقد بدأت بالفعل في الاتحاد السوفييتي عمليات ترحيل للسكان واسعة النطاق ، ستزيد سرعتها باتجاه الجمهوريات المختلفة صوب الاستقلال . ومن المحتمل جدا أن نرى الكثير من القوميات الجديدة التي تظهر الآن ، خاصة في المناطق ذات المستويات الضعيفة نسبيا في النمو الاقتصادي الاجتماعي ، تتخذ سمتا بدائيا للغاية ، فتضحى متعصبة ، وذات مشاعر قومية مغالى فيها ، ونوايا عدوانية تجاه الغير خارجها(١٥) .

كذلك فإنه من المحتمل أن تواجه الدول القومية الراهنة هجوما من أسفل يتمثل في مطالب جماعات لغوية أصغر باعتراف مستقل . فالسلوفاك يريدون الآن اعترافا بهوية مستقلة عن التشيك . والسلام والرخاء اللذان تتمتع بهما كندا الليبرالية ليسا بالكافيين لإرضاء الكنديين الفرنسيين في كويبك الذين يريدون بالإضافة إلى ذلك الحفاظ على تميزهم الثقافي . والواقع أنه لا نهاية لاحتمالات قيام دول قومية جديدة ينال فيها الهوية القومية كل من الأكراد والإستونيين والأوسيتيين والسلوفينيين وأهل التبت .. إلى آخره .

غير أن هذه المظاهر الجديدة للقومية ينبغي النظر اليها في منظورها الصحيح . نجد أولا أن أشدها حدة سيظهر بصفة أساسية في أقل أجزاء أوروبا حداثة ، خاصة في البلقان والمناطق القريبة

منها ، وفى المناطق الجنوبية من الامبراطورية الروسية السابقة . وبالإمكان أن تثور هذه النزعات القومية دون أن تؤثر فى التطور طويل الأمد للقوميات الأوروبية الأقدم نشأة فى الاتجاه الاكثر تسامحا الذى تحدثنا لتونا عنه . فرغم أن شعوب ما وراء القوقاز فى الاتحاد السوفييتى قد ارتكبت بالفعل أعمالا بالغة الوحشية ، فليس ثمة حتى الآن دلالة قوية على أن القوميات فى النصف الشمالى من أوروبا الشرقية (تشيكوسلوفاكيا والمجر وبولندا ودول بحر البلطيق) ستتجه اتجاها عدوانيا منافيا لليبرالية. ولا يعنى هذا أن دولا قائمة مثل تشيكوسلوفاكيا لن تنقسم ، أو أن بولندا وليتوانيا لن تتنازعا على الحدود . غير أن هذا لن يستلزم بالضرورة العنف السياسى الذى شهدته مناطق أخرى ، وستقابله من ناحية أخرى ضغوط من أجل التكامل الاقتصادى .

وثانيا ، نجد أن تأثير الصراعات القومية الجديدة على السلام وأمن الحدود فى أوروبا والعالم سيكون أقل بكثير من تأثيرها عام ١٩١٤ حين تسبب أحد القوميين من الصرب فى إطلاق الشرارة الأولى للحرب العالمية الأولى باغتياله ولى عهد الامبراطورية النمساوية المجرية . ففى الوقت الذى نشاهد فيه انهيار يوغوسلافيا والصراع الذى لا ينتهى بين المجريين والرومانيين حول وضع الأقلية المجرية فى ترانسيلفانيا ، لم تبق فى أوروبا دول عظمى تهتم باستغلال مثل هذا الصراع من أجل تحسين مركزها الاستراتيجى . بالعكس ، فإن معظم الدول الأوروبية المتقدمة ستسعى إلى تجنب التورط فى مثل تلك الخلافات ، فلا تتدخل إلا عند حدوث اعتداءات جسيمة على حقوق الانسان ، أو تعرض رعاياها هى نفسها للخطر . وقد وقعت يوغوسلافيا ، التى بدأت على أرضها الحرب العالمية الأولى ، فى براثن حرب أهلية ، وهاهى وحدتها القومية تتحلل ، غير أن باقى الدول الأوروبية قد وصلت إلى إجماع حول موقفها من تسوية المشكلة ، وحول الحاجة إلى إبعاد يوغوسلافيا عن المسائل الأوسع نطاقا مما يخص الأمن الأوروبى(١٦) .

وثالثا ، من المهم أن نلاحظ الطابع الانتقالى للصراعات القومية الجديدة التى نراها الآن فى أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتى . فهى بمثابة آلام المخاض لنظام جديد فى تلك المنطقة هو (بصفة عامة ، ولكن ليس على وجه الإطلاق) أكثر ديموقراطية ، ويقوم على أنقاض الامبراطورية الشيوعية المنهارة . وثمة ما يدعونا الى توقع أن يصبح الكثير من الدول القومية الجديدة التى ستبزغ من جراء هذا المسار، ديموقراطيات ليبرالية ، وأن تنضج قومياتها التى تتفاقم حدتها الآن بسبب الصراع من أجل الاستقلال ، ثم تنهج نهج « التتريك » كما فعلت أوروبا الغربية .

وقد هيمن مبدأ الشرعية القائم على الهوية القومية على العالم الثالث بصورة قوية عقب الحرب العالمية الثانية . وقد كان وفوده على العالم الثالث لاحقا لوفوده على أوروبا ، بالنظر إلى أن التصنيع والاستقلال القومى هما أيضا وافدان متأخران على العالم الثالث . غير أن تأثيره فى العالم الثالث عند وفوده كان مشابها لتأثيره فى أوروبا . ومع أن دولا قليلة نسبيا فى العالم الثالث أصبحت ديموقراطيات شكلية خلال السنوات التالية لعام ١٩٤٥ ، فإنها جميعها تقريبا قد تخلت عن مفهوم الشرعية القائم على أساس الدين أو الأسر الحاكمة ، وتبنّت مبدأ تقرير المصير القومى . وقد أدّت جدة هذه القوميات إلى أن أضحت أشد ميلا إلى تأكيد ذاتها من القوميات الأوروبية الأكثر عراقة ورسوخا وثقة بالنفس . فالقومية العربية مثلا قامت على نفس الأساس من التطلع إلى الوحدة القومية

الذى قامت عليه القومية فى ايطاليا وألمانيا فى القرن الماضى ، غير أنها فشلت فى خلق دولة عربية واحدة متكاملة سياسيا .

غير أن نشأة القومية في العالم الثالث قد حدّت أيضا من الصراع الدولي من وجوه معينة . فشيوع قبول مبدأ تقرير المصير القومي (أى حق الجماعات القومية فى أن تعيش مستقلة فى ديارها التقليدية ، وليس بالضرورة حق تقرير المصير الشكلى عن طريق الانتخابات الحرة) قد جعل من الصعب جدا على الجميع فرض التدخل العسكرى أو التوسع الاقليمى . وقد تحقق لقوة القومية فى العالم الثالث النصر فى كل مكان تقريبا ، دون اعتبار للمستويات النسبية للتكنولوجيا والتنمية . فقد طُرد الفرنسيون من فيتنام والجزائر ، والولايات المتحدة من فيتنام ، والاتحاد السوفييتى من افغانستان ، والليبيون من تشاد ، والفيتناميون من كمبوديا .. إلى آخره(١٧) . وقد تمثلت الغالبية العظمى من التغيرات الكبرى التي طرأت على الحدود الدولية منذ عام ١٩٤٥ ، فى حالات انقسام الدول على أساس القوميات لا بسبب ضم الأراضى فى إطار الإمبريالية ، كانقسام باكستان وبنجلاديش مثلا عام ١٩٧١ . والكثير من الاعتبارات التى تجعل الغزو الاقليمى غير مربح بالنسبة للدول المتقدمة (كتكاليف الحرب المتصاعدة بسرعة ، بما فى ذلك تكاليف حكم شعب معاد للمستعمرين ، واحتمال أن تكون التنمية الاقتصادية الداخلية مصدرا للثروة أقرب للاستفادة منه ، إلى آخر هذه الاعتبارات) ينطبق أيضا على الصراعات بين دول العالم الثالث نفسها(١٨) .

ولا تزال القومية أكثر حدة فى العالم الثالث وأوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتى ، وستظل قائمة هناك لمدة أطول من بقائها فى أوروبا أو أمريكا . وقد أقنعت حيوية هذه القوميات الجديدة الكثيرين فى الديموقراطيات الليبرالية المتقدمة بأن القومية هى طابع عصرنا ، إذ لم يلاحظوا انحسارها البطيء فى بلادهم هم . ومن الغريب أن يؤمن بعض الناس بأن ظاهرة كالقومية وهى ظاهرة حديثة النشأة تاريخيا ، ستظل مظهرا دائما للحياة الاجتماعية البشرية . لقد شجعت القوى الاقتصادية على قيام القومية إذ استبدلت الحدود القومية بالحدود الطبقية ، وخلقت كيانات مركزية متجانسة لغويا خلال هذا المسار . وإننا لنجد أن نفس هذه القوى الاقتصادية تشجع الآن على انهيار الحدود القومية عن طريق خلق سوق عالمية واحدة متكاملة . أما القول بأن التحييد السياسى النهائى القومية قد لا يتم خلال هذا الجيل أو خلال الجيل التالى ، فلا يعنى أن هذا التحييد لن يتحقق فى خاتمة المطاف .

- ٢٦ -

نحو اتحاد سلمى

لا تزال سياسة القوة هى السائدة بين الدول التى لا تأخذ بالديموقراطية الليبرالية . وسيؤدى التأخر النسبى فى وصول التصنيع والقومية الى العالم الثالث ، إلى اختلاف حاد بين سلوك الكثير من دول العالم الثالث من جهة ، وبين سلوك الديموقراطيات الصناعية من جهة أخرى . وسينقسم العالم فى المستقبل المرئى إلى شطر قد تخطى التاريخ ، وشطر لا يزال غارقا فى التاريخ(١) . وفى عالم ما بعد التاريخ ، سيكون الاقتصاد هو المحور الرئيسى للتفاعل بين الدول ، فى حين تتضاءل أهمية القواعد العتيقة لسياسة القوة . أى أن بوسع المرء أن يتخيل أوروبا ديموقراطية متعددة الأقطاب تهيمن عليها القوة الاقتصادية الألمانية ، ولا يشعر جيران ألمانيا مع ذلك بتهديد عسكرى ، ولا يبذلون أية جهود خاصة لرفع مستوى استعداداتهم العسكرية . سيكون ثمة تنافس كبير فى المجال الاقتصادى ، ولكنه محدود فى المجال العسكرى . وسيظل عالم ما بعد التاريخ مقسما إلى دول قومية ، غير أن قومياته المستقلة ستكون قد تصالحت مع الليبرالية ، وسيكون تعبيرها عن نفسها ـ وعلى نحو متزايد ـ فى مجال الحياة الخاصة وحدها . وفى هذه الأثناء ستكون العقلانية الاقتصادية سببا فى تآكل مظاهر تقليدية عديدة للسيادة بقدر ما ستؤدى إلى توحيد الأسواق والإنتاج .

اما العالم التاريخى ، فسيبقى فريسة لمختلف الصراعات الدينية والقومية والأيديولوجية على قدر ما قطعته البلاد المختلفة فيه من شوط فى سبيل التنمية ، وستظل القواعد العتيقة لسياسة القوة قائمة فيه . فبلاد مثل العراق وليبيا ستظل تهاجم جيرانها وتخوض معارك دامية . وستظل الدولة القومية هى المحور الرئيسى للهوية السياسية فى العالم التاريخى .

وحيث إن الخط الفاصل بين العالمين التاريخى وما بعد التاريخى يتغير بسرعة ، فإنه من الصعب تحديده . فالاتحاد السوفييتى ينتقل الآن من معسكر إلى معسكر آخر ، وسيؤدى تقسيمه إلى ظهور بعض الدول بين ظهرانيه تنجح فى الانتقال الى الديموقراطية الليبرالية ، ويفشل بعضها الآخر . وأما الصين فإنها بعد أحداث ميدان تيانانمن أبعد ما تكون عن تحقيق الديموقراطية ، غير أنها منذ بداية الإصلاح الاقتصادى قد غدت سياستها الخارجية سياسة بورجوازية على نحو متزايد . ويبدو أن القيادة الحالية فى الصين تدرك أنها لن تستطيع النكوص عن الإصلاح الاقتصادى ، وأنه على الصين أن تبقى مفتوحة على الاقتصاد الدولى . وقد ثبّط هذا الإدراك كل عزم يستهدف العودة

إلى سياسة ماو الخارجية ، رغم محاولة إحياء بعض مظاهر الماوية على الصعيد الداخلى . وقد انتقلت الدول الأكبر فى أمريكا اللاتينية (المكسيك والبرازيل والأرجنتين) من العالم التاريخى إلى عالم ما بعد التاريخ خلال الجيل الماضى . ورغم أنه من الجائز أن ينزلق أى منها إلى الوراء ، فهى الآن وثيقة الارتباط بالديموقراطيات الصناعية الأخرى بفضل الاعتماد المتبادل فى المجال الاقتصادى .

سيقوم العالمان ، التاريخى وما بعد التاريخى ، جنبا إلى جنب ، ولكنهما منفصلان من وجوه عديدة ، ولن يكون بينهما تفاعل إلا فى حدود ضيقة . غير أنه ستكون ثمة محاور يصطدم العالمان حولها . أول هذه المحاور هو النفط الذى كان السبب غير المباشر للأزمة الناجمة عن غزو العراق للكويت . فإنتاج النفط لا يزال مركزا فى العالم التاريخى ، وهو حيوى بالنسبة للرخاء الاقتصادى لعالم ما بعد التاريخ . ورغم الحديث عن زيادة الاعتماد المتبادل بين دول العالم بصدد العديد من السلع ، وهو ما سمعناه وقت أزمة النفط فى السبعينيات ، فإن النفط لا يزال السلعة الوحيدة التى يتركز إنتاجها بصورة كافية فى منطقة معينة بحيث يمكن التلاعب فى سوقه أو زعزعته لأسباب سياسية ، وهو ما قد يؤدى على الفور إلى عواقب اقتصادية مدمرة بالنسبة لعالم ما بعد التاريخ .

أما المحور الثانى للتفاعل فأقل وضوحا من النفط فى الوقت الحاضر ، غير أنه قد يصبح فى المدى الطويل سببا لمتاعب أكبر : ألا وهو الهجرة . فهناك الآن سيل مطرد من أناس من دول فقيرة غير مستقرة يتدفق على الدول الغنية الآمنة ، وهو ما أثر فى كل الدول تقريبا فى العالم المتقدم . ويمكن لهذا السيل المتزايد فى السنوات الأخيرة أن يتصاعد فجأة بسبب الاضطرابات السياسية فى العالم التاريخى . فأحداث مثل انقسام الاتحاد السوفييتى ، أو نشوب أعمال العنف العرقية الخطيرة فى أوروبا الشرقية ، أو ضم هونج كونج إلى الصين الشيوعية القائمة دون إصلاح ، ستتسبب فى هجرات ضخمة للسكان من العالم التاريخى إلى عالم ما بعد التاريخ . وسيضمن تدفق هذا السيل من الناس استمرار اهتمام دول ما بعد التاريخ بالعالم التاريخى ، إما للوقوف فى وجه هذا السيل ، أو لأن هؤلاء المهاجرين الجدد قد دلفوا إلى النظام السياسى وبدأوا يدفعون مضيفيهم الجدد إلى التورط بصورة أكبر فى شؤون الدول التى قدموا منها .

وقد ثبت أنه من الصعب جدا على دول ما بعد التاريخ الحيلولة دون هذه الهجرة ، وذلك لسببين ، الأول : أنها تجد صعوبة فى صياغة مبدأ عادل يقضى باستبعاد الأجانب دون أن يبدو هذا المبدأ عنصريا أو قوميا ، وهو ما سيخرق تلك المبادىء العامة للحقوق التى التزمت بها الديموقراطيات الليبرالية . وقد فرضت كافة الديموقراطيات المتقدمة فى وقت ما قيودا على الهجرة . غير أنها عادة ما كانت تلجأ إلى هذه القيود وهى تشعر بتوبيخ الضمير .

أما السبب الثانى لاستمرار الهجرة فاقتصادى ، نظرا إلى أن كل الدول المتقدمة تقريبا قد خبرت نقصا فى أنواع معينة من العمالة غير الماهرة أو شبه الماهرة المتوافرة بشكل ملحوظ فى العالم الثالث . وليس بالإمكان تصدير كافة الوظائف منخفضة الأجور . وسيؤدى التنافس الاقتصادى داخل السوق العالمية المفردة إلى تشجيع الاندماج الأكبر بين أسواق العمل الإقليمية ، تماما كما

شجعت الرأسمالية في طورها المبكر على نشوء الدول القومية الموحدة ذات الدرجة العالية من الحراك العمالي الداخلي .

أما المحور الأخير للتفاعل بين العالمين فسيتعلق بمسائل خاصة بالنظام العالمي . فبصرف النظر عما تشكله دول تاريخية معينة من خطر على جيرانها ، سيكون لدول كثيرة من دول ما بعد التاريخ مصلحة مجردة في منع انتشار تكنولوجيات معينة إلى العالم التاريخي على أساس أن ذلك العالم هو أكثر عرضة لحدوث الصراعات والعنف فيه. وتشمل هذه التكنولوجيات في الوقت الراهن الأسلحة النووية ، والقذائف التسيارية ، والأسلحة الكيميائية والبيولوجية ، وغير ذلك . غير أنه بالإمكان في المستقبل أن يتسع نطاق مسائل النظام العالمي فيشمل أنماطا معينة من الشؤون البيئية التي يتهددها الانتشار غير المنظم للتكنولوجيا . فإن صح حديثنا عن اختلاف سلوك دول ما بعد التاريخ عن سلوك الدول التاريخية ، فستكون لدى ديموقراطيات ما بعد التاريخ مصلحة مشتركة في حماية نفسها من الأخطار الخارجية ، وفي نشر قضية الديموقراطية في الأقطار التي لا توجد بها الآن نظم ديموقراطية .

ولا يزال للمنظور الواقعي للعلاقات الدولية ، باعتباره مذهبا إرشاديا ، دلالته الاكيدة بالرغم من المكاسب التي حققتها الديموقراطية في السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن . فالنصف التاريخي من العالم لا يزال يتصرف وفق المبادىء الواقعية ، وعلى النصف الآخر (أي دول ما بعد التاريخ) أن تطبق الوسائل الواقعية في تعاملها مع النصف التاريخي . وستظل العلاقة بين النظم الديموقراطية والنظم غير الديموقراطية تتميز بالشك والتخوف ، وسيظل استخدام القوة هو الحكم النهائي في العلاقات بينها رغم الدرجة المتزايدة من الاعتماد المتبادل في المجال الاقتصادي .

ومن جانب آخر ، فإن الواقعية ، باعتبارها نموذجا إرشاديا يبين كيف يسير العالم ، تترك مجالا كبيرا للتمني . فالدراسة المتعمقة توضح بطلان ما يعزوه الواقعيون من افتقار إلى الإحساس بالأمن والسلوك الساعي إلى زيادة القوة قدر الإمكان ، إلى كافة الدول في كافة الأزمنة . فالمسار التاريخي البشري ولّد سلسلة من المفاهيم الخاصة بالشرعية ، كالأسر الحاكمة ، والدين ، والقومية ، والأيديولوجيا ، وهو ما يوفر أسسا محتملة عديدة للإمبريالية والحرب . وقد كان كل من هذه الصور للشرعية السابقة على الليبرالية الحديثة ، يقوم على أساس شكل للعلاقة بين السيد والعبد ، بحيث أضحت الإمبريالية - على نحو معين - ثمرة للنظام الاجتماعي . وكما تغيرت مفاهيم الشرعية عبر التاريخ ، فقد تغيرت العلاقات الدولية . فإن كانت الحروب والامبريالية قد بدت وكأنها ثابتة عبر التاريخ ، فقد نشبت حروب لها أهداف شديدة التباين في كل عصر . ولم يكن ثمة مصلحة قومية « موضوعية » تمثل العامل المشترك في سلوك الدول في مختلف العصور والمناطق ، وإنما كان ثمة مصالح قومية عديدة يحددها مبدأ الشرعية السائد والأفراد المسؤولون عن تفسيره .

ويبدو أمرا طبيعيا أن يكون للديموقراطية الليبرالية الساعية إلى إلغاء التمييز بين السادة والعبيد بجعلها العبيد سادة أنفسهم ، أهداف للسياسة الخارجية مختلفة تماما عن أهداف غيرها . فإن عمّ السلام عالم ما بعد التاريخ ، فلن يكون ذلك لأن الدول الكبرى تشترك في مبدأ واحد للشرعية .

فمثل هذا الوضع كان معروفا فى الماضى فى أوقات معينة ، كحين كانت كل الدول الأوروبية ملكيات أو امبراطوريات . وإنما سيعمّ السلام بفضل الطبيعة الخاصة للشرعية الديموقراطية ، وبفضل قدرتها على إشباع حاجة الإنسان إلى نيل الاعتراف .

وتوحي الاختلافات بين الدول الديموقراطية والدول غير الديموقراطية ، وإمكانية قيام عملية تاريخية أوسع تؤدى إلى انتشار الديموقراطية الليبرالية فى مختلف أنحاء العالم ، بأن النزعة الأخلاقية التقليدية للسياسة الخارجية الأمريكية ، باهتمامها بحقوق الإنسان و« القيم الديموقراطية »لم تنحرف تماما عن الصواب(٢) . وقد ذهب هنرى كيسنجر فى السبعينيات إلى أن التحديات الثورية للدول الشيوعية كالاتحاد السوفييتى والصين ، وإن كانت مرضية معنويا ، إلا أنها غير حكيمة عمليا ، لأنها تسدّ الطريق أمام التفاهم « الواقعى » حول أمور مثل الحد من التسلح أو فض النزاعات الاقليمية . وقد واجه الرئيس السابق ريجان انتقادا حادا بسبب دعوته عام ١٩٨٧ الاتحاد السوفييتى لإزالة سور برلين ، وكان الانتقاد الأكبر صادرا عن ألمانيا نفسها رغم اعتيادها لفكرة « واقعية » القوة السوفيتية . غير أنه اتضح مع تقدم العالم صوب الديموقراطية أن هذه التحديات الثورية لشرعية الاتحاد السوفييتى كانت مرضية للنفس ، وحكيمة من الناحية السياسية فى الوقت ذاته ، حيث إنها كانت متفقة مع المطامح التى سرعان ما عبرت عنها شعوب كثيرة كانت تعيش فى ذلك الوقت فى ظل الشيوعية .

ما من أحد ، بطبيعة الحال ، ينصح بانتهاج سياسة التحدى العسكرى للدول غير الديموقراطية قوية التسلح ، خاصة تلك التى تمتلك الأسلحة النووية . فالثورات مثل تلك التى حدثت عام ١٩٨٩ فى أوروبا الشرقية أحداث نادرة ، بل ولم يسبق لها مثيل ، وليس بوسع الدولة الديموقراطية أن تبنى سياستها الخارجية على أساس احتمال السقوط السريع لكل ديكتاتورية تواجهها . غير أنه على الديموقراطيات أن تتذكر - وهى فى معرض حسابات القوة - أن الشرعية هى أيضا شكل من أشكال القوة ، وأن الدول القوية كثيرا ما تخفى أوجه ضعف خطيرة بها . وهذا يعنى أن الديموقراطيات التى تختار أصدقاءها وأعداءها على ضوء اعتبارات ايديولوجية (أى ما إذا كان هؤلاء ديموقراطيين أو لا) يمكن أن يكون لها فى المدى الطويل أصدقاء أقوى وأبقى على مر الزمن . وعليها عند التعامل مع أعدائها ، ألا تنسى الاختلافات الأخلاقية الثابتة بين هذين النمطين من المجتمعات ، وإلا اضطرت إلى الإغضاء عن مسائل حقوق الانسان فى سعيها وراء القوة (٣) .

كذلك يوحى المسلك السلمى للديموقراطيات بأن الولايات المتحدة وغيرها من الديموقراطيات لها مصلحة طويلة الأمد فى حماية مجال الديموقراطية فى العالم ، وفى أن توسعه قدر الاستطاعة وفى حدود الحذر . أى أنه متى أحجمت الديموقراطيات عن محاربة بعضها البعض ، فإن عالم ما بعد التاريخ الذى يتسع نطاقه باطراد ، سيتمتع بسلام ورخاء أكبر .ولا يمكن لانهيار الشيوعية فى أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتى ، والاندثار الكامل تقريبا للخطر العسكرى المباشر من قبل حلف وارسو ، أن يجعلانا غير مكترثين بما سيحل محلهما . ذلك أنه فى المدى الطويل ستكون الضمانة الكبرى للغرب ضد عودة خطر ذلك الجزء من العالم ، أو خطر ألمانيا الموحدة ، أو خطر الهيمنة الاقتصادية لليابان ، هى ازدهار الديموقراطية الليبرالية فى تلك الدول .

إن حاجة الدول الديموقراطية إلى العمل سويا من أجل نشر الديموقراطية والسلام العالمى فكرة قديمة قدم الليبرالية ذاتها . وقد سبق لإيمانويل كانط فى مقاله الشهير « السلام الدائم » وفى كتابه « محاولة لكتابة تاريخ عالمى » أن عرض لفكرة تأسيس عصبة دولية من الدول الديموقراطية المطبقة لمبدأ سيادة القانون . وقد ذهب كانط إلى أن المكاسب الناجمة عن تحول الإنسان من حالة الطبيعة الى المجتمع المدنى ، تعصف بها حالة الحرب السائدة بين الدول .« فإهدار قوى الدول بالإنفاق على سلاح تستخدمه كل دولة ضد غيرها ، والخراب الناجم عن الحرب ، ثم فوق كل شيء تلك الحاجة الى أن تكون الدولة دائما فى حالة استعداد للحرب ، من شأن هذا كله تعطيل الازدهار الكامل للطبيعة البشرية »(٤) . وقد كانت العصبة التى اقترحها كانط ، هى التى ألهمت محاولات الأمريكيين تأسيس عصبة الأمم أولا ، ثم الأمم المتحدة بعد ذلك . وقد ذكرنا آنفا أن المذهب الواقعى بعد الحرب كان من عدة وجوه يُقدّم على أنه جرعة مضادة لهذا النوع من الدولية الليبرالية ، بادعائه أن العلاج الحقيقي لمشكلة الأمن الدولى هو فى توازن القوى لا القانون الدولى .

وقد أدى الفشل الظاهر لعصبة الأمم والأمم المتحدة فى توفير الأمن الجماعى ضد تحديات جاءت أولا من موسولينى واليابانيين وهتلر ، ثم من التوسع السوفييتى ، إلى شيوع خيبة الأمل فى دولية كانط ، وفى القانون الدولى بوجه عام . غير أن ما لم يفهمه الكثيرون هو أن التجسيد الفعلى لفكرة كانط عابه منذ البداية عدم الالتزام بأفكار كانط نفسها(٥) . فالمادة الأساسية الأولى عند كانط فى سبيل تحقيق السلام الدائم تنص على ضرورة أن تكون الدول المشتركة فى النظام الدولى جمهورية ، أى أن تكون ديموقراطيات ليبرالية(٦) . وتنص المادة الأساسية الثانية على أن « قانون الدول ينبغى أن يقوم على أساس اتحاد بين الدول الحرة »(٧) ، أى دول تجمعها دساتير جمهورية . والأسباب التى يسوقها كانط واضحة جلية : فالدول القائمة على مبادىء جمهورية أقل عرضة لأن يحارب بعضها بعضا ، حيث إن شعوبها التى تحكم نفسها بنفسها أكثر عزوفا من الدول المستبدة عن قبول تكاليف الحرب . وتتوقف فعالية الاتحاد الدولى على اشتراك الدول فى المبادىء الليبرالية العامة الخاصة بالحقوق . وما القانون الدولى فى الواقع إلا توسع فى القانون الداخلى .

ولم ترع الأمم المتحدة منذ البداية حق هذه الشروط . ذلك أن ميثاق الأمم المتحدة لم يشر على الإطلاق إلى عصبة « الأمم الحرة » ، فى حين تبنّى المبدأ الأضعف الخاص « بالمساواة بين كافة أعضائها فى السيادة »(٨) . أى أن عضوية الأمم المتحدة كانت مفتوحة أمام أية دولة تملك حدا أدنى من السيادة الشكلية ، دون اعتبار لما إذا كانت قائمة على السيادة الشعبية أم لا . وبذا أصبح الاتحاد السوفييتى فى ظل حكم ستالين ، ومنذ البداية ، عضوا مؤسسا للمنظمة ، وله مقعد فى مجلس الأمن وحق الاعتراض على قرارات المنظمة . وقد غدت الجمعية العمومية بعد تصفية الاستعمار تغص بحشد من دول العالم الثالث الجديدة التى لا تؤمن بغير القليل من مبادىء كانط الليبرالية ، والتى وجدت فى الأمم المتحدة أداة مفيدة لتبنى جداول أعمال سياسية غير ليبرالية . وإذ لم يكن ثمة إجماع مسبق على مبادىء عادلة لنظام سياسى ، أو على طبيعة الحقوق ، فلم يكن مستغربا أن تفشل الأمم المتحدة ، منذ انشائها ، فى تحقيق شيء ذى قيمة حقيقية فى مجال الأمن الجماعى الحاسم . كذلك فإنه ليس مستغربا أن ينظر الشعب الأمريكى دائما إلى الأمم المتحدة نظرة ملؤها الشك . وقد كانت

عصبية الأمم السابقة على الأمم المتحدة أكثر انسجاما فى الطابع السياسى لأعضائها ، رغم انضمام الاتحاد السوفييتى إليها عام ١٩٣٣ . غير أن قدرتها على فرض مبادىء الأمن الجماعى ، قد أضعفتها بدرجة حاسمة حقيقة أن دولتين كبيرتين هامتين وعضوين فى هذا النظام الدولى ، وهما اليابان والمانيا ، لم تكونا ديموقراطيتين ، ولم تكونا على استعداد للالتزام بقواعد العصبة .

وقد تداركت الأمم المتحدة بعض أسباب ضعفها السابق بعد أفول الحرب الباردة وظهور الحركات الإصلاحية فى الاتحاد السوفييتى والصين . وكان فى إقرار مجلس الأمن لفرض عقوبات اقتصادية لم يسبق لها مثيل على العراق ، وتصريحه باستخدام القوة بعد غزو الكويت ، إشارة الى طبيعة العمل الدولى المحتمل فى المستقبل . غير أن مجلس الأمن لا يزال عرضة للانتكاس من قِبل قوى مثل روسيا والصين التى لم تتصلح الأحوال فيها بصورة كاملة ، فى حين لا تزال الجمعية العامة غاصة بالدول غير الحرة . فمن الممكن إذن أن يتشكك المرء فى قدرة الأمم المتحدة على أن تكون أساس « النظام العالمى الجديد » فى الجيل القادم .

ولو شئنا أن نخلق عصبة للأمم وفق تعاليم كانط ، لا تعانى من العيوب القاتلة فى المنظمات الدولية السابقة ، فمن الواضح أنه يتعين علينا جعلها أقرب فى ملامحها إلى حلف الأطلسى منها إلى الأمم المتحدة ، أى أن تكون عصبة من دول حرة حقا يجمعها الالتزام المشترك بالمبادىء الليبرالية . وستكون مثل هذه العصبة أقدر على العمل القوى من أجل حماية الأمن الجماعى ضد الأخطار الصادرة عن الجزء غير الديموقراطى من العالم . وسيمكن للدول المكوّنة لهذه العصبة أن تعيش وفق قواعد القانون الدولى فى تعاملها فيما بينها . والواقع أن مثل هذا النظام الدولى الليبرالى الكانطى قد ظهر إلى حيز الوجود بصورة عفوية خلال فترة الحرب الباردة تحت المظلات الواقعية لمنظمات مثل حلف الأطلسى ، والاتحاد الأوروبى ، ومنظمة التعاون والتنمية فى الميدان الاقتصادى ، ومجموعة السبعة ، واتفاقية الجات[٩] ، وغيرها من المنظمات التى تجعل من الليبرالية شرطا مسبقا للعضوية فيها . والواقع أن الديموقراطيات الصناعية اليوم مرتبطة فيما بينها ، وبصورة فعالة ، بشبكة من الاتفاقيات القانونية الملزمة التى تنظم تفاعلها الاقتصادى المتبادل . قد ينشأ صراع سياسى فيما بينها حول حصص لحوم البقر ، أو طبيعة الاتحاد النقدى الأوروبى ، أو حتى حول طريقة التعامل مع ليبيا والنزاع العربى الاسرائيلى . غير أنه من غير المتصور أصلا أن تلجأ هذه الديموقراطيات إلى استخدام القوة فيما بينها لتسوية مثل هذه النزاعات .

سيكون على الولايات المتحدة وغيرها من الديموقراطيات الليبرالية أن تواجه الحقيقة التالية : وهى أنه بانهيار العالم الشيوعى ، أضحى العالم الذى تعيش فيه غير عالم الجغرافيا السياسية الذى عرفته فى الماضى ، وأن قواعد وأساليب « العالم التاريخى » غير مناسبة للحياة فى عالم ما بعد التاريخ . فالمسائل الكبرى فى عالم ما بعد التاريخ هى المسائل الاقتصادية ، كتشجيع التنافس والابتكار ، والتصدى للعجز المالى الداخلى والخارجى ، وتحقيق العمالة الكاملة ، والتعاون من أجل مجابهة المشكلات البيئية الخطيرة ، إلى آخره . وبعبارة أخرى ، على هذه الديموقراطيات أن تدرك أنها باتت وريثة الثورة البورجوازية التى بدأت منذ أكثر من أربعة قرون . فعالم ما بعد التاريخ ،

هو عالم قد تفوقت فيه الرغبة فى الحياة المريحة والحفاظ على النفس على الرغبة فى المخاطرة بالحياة فى المعارك من أجل المنزلة الخالصة . هو عالم حل فيه الاعتراف العام والعقلانى ، محل الصراع من أجل الهيمنة .

بوسع المعاصرين أن يجادلوا إلى أبد الآبدين حول ما إذا كنا قد بلغنا مرحلة عالم ما بعد التاريخ ، وما إذا كانت الحياة الدولية ستشهد من جديد امبراطوريات وحكام ديكتاتوريين ، وقوميات محبطة تسعى إلى نيل الاعتراف ، وديانات جديدة تهب علينا من الصحراء هبوب الزوابع . غير أن عليهم ، عند نقطة معينة ، أن يواجهوا مسألة ما إذا كانت دار ما بعد التاريخ التى بنوها لأنفسهم ، وهى دار لازمة لتدرأ عنهم عواصف مدمرة كتلك التى شهدها القرن العشرون ، سترضيهم السكنى فيها على المدى الطويل . ذلك أن الكافة تقريبا فى العالم المتقدم اليوم ، ترى فى وضوح أن الديموقراطية الليبرالية أفضل بكثير من منافستيها الكبيرتين : الفاشية والشيوعية . ولكن : هل هى جديرة بالاختيار لذاتها ؟ أم أننا سنظل نشعر بعدم الارتياح والرضا فى ظل الديموقراطية الليبرالية ؟ هل ستبقى ثمة تناقضات فى قلب نظامنا الليبرالى ، حتى لو اختفى من على سطح الأرض آخر ديكتاتور فاشى ، وكولونيل متغطرس ، ورئيس حزب شيوعى ؟ هذا هو السؤال الذى سنتعرض له فى الجزء الأخير من هذا الكتاب .

الجزء السادس

خاتم البشر

- ٢٧ -

فى ملكوت الحرية

« التاريخ بمعناه الدقيق ، الذى يتحارب فيه الناس (« الطبقات ») فيما بينهم من أجل نيل الاعتراف ، ويحاربون فيه ضد الطبيعة بالعمل ، هو عند كارل ماركس « ملكوت الضرورة » (Reich der Notwendigkeit) . وبعده (Jenseits) « ملكوت الحرية » (Reich der Freiheit) حيث يعيش الناس (وقد اعترف بعضهم بالبعض دون تحفظات) دون صراع فيما بينهم ، مع أقل قدر ممكن من العمل » .

ـ ألكسندر كوجيف : « مقدمة لقراءة هيجل »[١] .

قلنا أثناء مناقشتنا لمسألة احتمال كتابة تاريخ عالمى ، أننا سنؤجل بعض الوقت مناقشة مسألة ما إذا كان التحول التاريخى الغائى هو « التقدم » . فإن كان التاريخ يؤدى بنا بشكل أو بآخر إلى الديموقراطية الليبرالية ، فإن هذا السؤال إذن يخص فضل الديموقراطية الليبرالية وفضل مبادىء الحرية والمساواة التى تقوم عليها . فالفطرة السليمة توضح أن للديموقراطية الليبرالية مزايا كثيرة على منافستيها الكبيرتين فى القرن العشرين ، وهما الفاشية والشيوعية ، فى حين يوضح ولاؤنا لقيمنا وتقاليدنا الموروثة التزامنا الأكيد بالديموقراطية . غير أن التحمس دون تفكير لا يخدم بالضرورة قضية الديموقراطية الليبرالية ، كما لا يخدمها الإحجام عن المواجهة الصريحة لعيوبها . والواضح أنه من المستحيل أن نجيب عن التساؤل عما إذا كان التاريخ قد وصل إلى نهايته دون أن ندرس بعناية أكبر مسألة الديموقراطية ونقائصها .

لقد اعتدنا التفكير فى موضوع ثبات الديموقراطية على ضوء اعتبارات السياسة الخارجية . فمن وجهة نظر أناس مثل جان فرانسوا ريفيل ، تتمثل نقطة الضعف الرئيسية فى الديموقراطية فى فشلها فى الدفاع عن نفسها ضد الأنظمة الاستبدادية الحازمة التى لا تعرف الرحمة . أما السؤال عما إذا كان خطر هذه النظم قد انحسر وإلى متى سيظل منحسرا ، فسؤال سيظل يشغل بالنا فى عالم لا يزال مليئا بالنظم الشمولية والثيوقراطية وبالقوميات المتعصبة وغير ذلك . ولكن لنفترض لحظة أن الديموقراطية الليبرالية قد قهرت منافساتها الأجنبيات ، وأنها لن تواجه فى المستقبل المرئى أخطارا خارجية ذات بال تهدد بقاءها . فهل تستطيع هذه الديموقراطيات الليبرالية القديمة

المستقرة فى أوروبا وأمريكا ، لو تركت وشأنها ، أن تحافظ على كيانها الى الأبد ، أم أنها ستنهار يوما ما بسبب نوع من العطب داخلها شأنها شأن الشيوعية ؟ لا شك فى أن الديموقراطيات الليبرالية تعانى من حشد من المشكلات كالبطالة ، والتلوث ، والمخدرات ، والجريمة ، وما شابه ذلك . غير أن وراء هذه المشكلات الحالة تساؤلا حول ما إذا كانت ثمة مصادر أعمق أخرى للسخط داخل الديموقراطية الليبرالية ، وما إذا كانت الحياة فى ظلها مرضية حقا ؟ فإن لم تكن مثل هذه « التناقضات » بادية لنا ، فمن حقنا أن نقول مع هيجل وكوجيف إننا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ . أما إن كانت ظاهرة فعلينا أن نقول إن التاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة سيستمر .

وللإجابة عن هذا السؤال قلنا آنفا إنه لا يكفى أن نبحث فى العالم عن شواهد تجريبية على التحديات التى تواجه الديموقراطية ، بالنظر إلى أن هذه الشواهد ستكون دائمة غامضة ويمكن أن تكون خدّاعة . صحيح أننا لا نستطيع أن نعتبر انهيار الشيوعية دليلا على استحالة ظهور تحديات للديموقراطية فى المستقبل ، وعلى أن الديموقراطية لن تتعرض يوما لنفس المصير . فنحن فى حاجة إلى معيار يلمّ بالتاريخ كله حتى يمكننا الحكم على هديه على المجتمع الديموقراطى ، وإلى مفهوم عن « الإنسان باعتباره انسانا » يسمح لنا برؤية نقائصه الكامنة . وهذا هو السبب الذى دفعنا إلى أن ندرس « الإنسان الأول » عند هوبز ولوك وروسو وهيجل .

ويستند زعم كوجيف بأن البشرية قد وصلت بالفعل إلى نهاية التاريخ إلى رأيه فى أن الرغبة فى نيل الاعتراف هى أهم الاحتياجات البشرية . فهو يرى أن السعى وراء الاعتراف دفع التاريخ بعيدا عن المعركة الدموية الأولى ، وأن التاريخ انتهى لأن الدولة العامة والمتجانسة التى تنطوى على الاعتراف المتبادل تشبع تلك الحاجة « إشباعا كاملا » . ويبدو تأكيد كوجيف على الرغبة فى نيل الاعتراف ، إطارا مناسبا تماما لفهم مستقبل الليبرالية ، وذلك حيث إنه يمكن النظر إلى أهم الظواهر التاريخية فى القرون الأخيرة (الدين ، القومية ، الديموقراطية) ، كما سبق أن قلنا ، من حيث الجوهر باعتبارها مظاهر مختلفة للسعى من أجل نيل الاعتراف . وبوسع تحليل سبل إرضاء الثيموس فى المجتمع المعاصر أو عدم إرضائها أن يوفر لنا نظرة ثاقبة فى مدى كفاءة الديموقراطية الليبرالية أكثر مما يوفره مجرد تحليل الرغبة .

فمسألة نهاية التاريخ إذن هى مسألة مستقبل الثيموس ؛ ما إذا كانت الديموقراطية الليبرالية تشبع الرغبة فى نيل الاعتراف على نحو كاف كما يقول كوجيف ، أم أن هذه الرغبة ستظل بصورة أساسية غير مشبعة ، بحيث يمكن أن تظهر فى صورة جدّ مختلفة . وقد أسفرت محاولتنا السابقة لبناء تاريخ عالمى عن مسارين تاريخيين متوازيين ، الأول : تحكمه العلوم الطبيعية الحديثة ومنطق الرغبة ، والثانى : يحكمه الصراع من أجل الاعتراف . وقد كانت نهايتا المسارين واحدة لحسن الحظ ، ألا وهى الديموقراطية الليبرالية الرأسمالية . ولكن ، هل يمكن إشباع الرغبة والثيموس بنفس المؤسسات الاجتماعية والسياسية ؟ أليس من الجائز أن يكون المشبع للرغبة غير مشبع للثيموس ، والعكس أيضا ، بحيث لا يمكن لأى مجتمع بشرى أن يكون مشبعا للإنسان « باعتباره إنسانا » ؟

يثير ناقدو الليبرالية من اليساريين واليمينيين احتمال ألا يمثل المجتمع الليبرالي الإشباع المتزامن للرغبة والثيموس ، بل وأن يتسبب في هوّة سحيقة تفصل بين الاثنين . وسيقول النقاد اليساريون إن الوعد بتوفير الاعتراف العام والمتبادل في المجتمعات الليبرالية غير متحقق ، وذلك للأسباب التي ذكرناها لتونا ، وهي أن عدم المساواة الاقتصادية الناجم عن الرأسمالية يعني بالضرورة اعترافا غير متكافيء . أما النقاد اليمينيون فسيذهبون إلى أن مشكلة المجتمع الليبرالي لا تكمن في افتقار الاعتراف إلى العمومية بصورة كاملة ، وإنما تكمن في هدف الاعتراف المتكافيء نفسه . وهذا الأخير يمثل إشكالية ، حيث إن البشر هم بطبيعتهم غير متساوين . ومعاملة البشر على أنهم متساوون لا تؤكد انسانيتهم بل تنفيها . وسننظر الآن في كل من هذين الزعمين :

لقد كان النقاد اليساريون للمجتمعات الليبرالية خلال القرن الأخير أكثر عددا من النقاد اليمينيين . وستظل مشكلة عدم المساواة تشغل بال المجتمعات الليبرالية لعدة أجيال قادمة لأنها - بصورة ما - غير قابلة للحل في إطار الليبرالية . ومع ذلك فإن هذه « التناقضات » في النظام الراهن أقل أهمية من تلك النقائص التي يشير إليها اليمينيون والمتعلقة بصلاحية الاعتراف المتكافيء لأن يكون هدفا في حد ذاته .

إن عدم المساواة الاجتماعية صنفان : عدم المساواة الناجم عن التقاليد الإنسانية ، وعدم المساواة الناجم عن الطبيعة أو عن الضرورة الطبيعية . ويتضمن الصنف الأول العوائق القانونية للمساواة ، كتقسيم المجتمع إلى طبقات مغلقة ، و« الفصل العنصري » ، وقوانين جيم كرو ، وشروط الملكية للتصويت .. إلى آخره . وثمة أيضا مظاهر عدم المساواة التقليدية الناجمة عن الثقافة الاجتماعية ، كمواقف الجماعات العرقية والدينية المختلفة من النشاط الاقتصادي ، وهو ما سبق لنا الحديث عنه . والمظاهر الأخيرة لا تنشأ عن القانون الوضعي أو السياسة ، ولا هي راجعة إلى الطبيعة .

أما العوائق الطبيعية أمام المساواة فتبدأ بالتوزيع غير المتكافيء للقدرات أو الخصائص الطبيعية بين السكان . ذلك أنه ليس باستطاعة كل شخص أن يكون عازف بيانو ، ولا للناس - كما لاحظ ماديسون - قدرات متكافئة على تكوين الثروات . وسيكون للشبان الوسيمين والبنات الجميلات ميزة على أقرانهم الأقل وسامة في انتقاء شركاء الحياة . كذلك ثمة صور لعدم المساواة يمكن إرجاعها مباشرة إلى آليات السوق الرأسمالية : كتقسيم العمل في الاقتصاد ، وآليات السوق نفسها التي لا تعرف الرحمة . وهذه الصور من عدم المساواة ليست أكثر « طبيعية » من الرأسمالية ذاتها ، غير أنها متضمنة بالضرورة في اختيار النظام الاقتصادي الرأسمالي . ذلك أنه لا يمكن تحقيق انتاجية الاقتصاد الحديث دون تقسيم رشيد للعمل ، ودون أن يظهر فائزون وخاسرون من خلال انتقال رأس المال من صناعة إلى أخرى ، ومن منطقة إلى أخرى ، ومن دولة إلى أخرى .

وتسعى كافة المجتمعات الليبرالية الحقيقية من حيث المبدأ إلى استئصال الأسباب التقليدية لعدم المساواة . كذلك فإن دينامية الاقتصادات الرأسمالية تميل إلى الإطاحة بالكثير من العوائق التقليدية والثقافية في سبيل المساواة بفضل التغير الدائب في طلبها للأيدي العاملة. وقد عوّدنا قرن من الفكر الماركسي على فكرة أن المجتمعات الرأسمالية لا تعرف المساواة ، غير أن الحقيقة هي أنها تعرف

قدرا من المساواة فى آثارها الاجتماعية أكبر كثيرا مما كان قائما بالمجتمعات الزراعية التى حلت الرأسمالية محلها(٢) . فالرأسمالية قوة دينامية تشن هجوما مطردا ضد العلاقات الاجتماعية التقليدية المحضة ، وتحل محل الامتيازات الموروثة تقسيمات طبقية جديدة أساسها المهارة والتعليم . ذلك أنه بدون التعليم العام ، وبدون درجة عالية من الحراك الاجتماعى والأنشطة المفتوحة أمام المواهب لا الامتيازات ، لا يمكن ضمان فعالية المجتمعات الرأسمالية، أو لا يمكن ضمان كفاءة أدائها . كذلك فإن كل الديموقراطيات الحديثة تقريبا تنظم النشاط التجارى والصناعى ، وتعيد توزيع الدخل من الغنى إلى الفقير ، وتقبل درجة من المسئولية عن الرخاء الاجتماعى ، من نظام التأمين الاجتماعى والمساعدة الطبية فى الولايات المتحدة ، إلى أنظمة الرفاهة الاجتماعية الأشمل نطاقا فى ألمانيا أو السويد . ورغم أن الولايات المتحدة ربما لا تزال أقل الديموقراطيات الغربية ميلا إلى أن تأخذ على عاتقها دورا أبويا ، فإن التشريع الأساسى للرفاهة الاجتماعية الذى تمثله سياسة « الصفقة الجديدة » (النيوديل) قد قبله المحافظون ، وثبت أنه من الصعب النكوص عنه .

وقد سميت محصلة كل هذه الاتجاهات نحو تحقيق المساواة « بمجتمع الطبقة المتوسطة » . وهو تعبير غير دقيق متى أخذنا فى الاعتبار استمرار تشابه البناء الاجتماعى فى الديموقراطيات الحديثة مع الهرم الكلاسيكى ، وأنه ليس بحلية تبرز من وسط شجرة عيد الميلاد . غير أن وسط هذا الهرم لا يزال واسعا بما فيه الكفاية ، سعة تسمح بدرجة عالية من الحراك الاجتماعى للكافة تقريبا لكى يشاركوا الطبقة المتوسطة مطامحها ، وأن يخالوا أنفسهم أعضاء فيها أو يخالوا العضوية فيها على الأقل أمرا ممكنا . وستظل مجتمعات الطبقة المتوسطة تعرف درجة كبيرة من عدم المساواة فى نواح معينة . غير أن أسباب عدم المساواة ستكون راجعة فيها ، وعلى نحو متزايد ، إلى عدم المساواة الطبيعى فى المواهب ، وتقسيم العمل الضرورى للاقتصاد ، وإلى ثقافة المجتمع . وبوسعنا أن نفسر قول كوجيف بأن أمريكا حققت بعد الحرب المجتمع اللاطبقى الذى تحدث عنه ماركس ، على النحو التالى : وهو أنه لم يكن بالوسع إزالة كل مظاهر عدم المساواة الاجتماعية ، غير أن العوائق التى بقيت هى عوائق « ضرورية ولا يمكن استئصالها » ، بسبب طبيعة الأشياء لا بسبب إرادة الإنسان . ففى نطاق هذه الحدود يمكن أن يوصف المجتمع بأنه قد حقق « ملكوت الحرية » الذى تحدث عنه ماركس ، بفضل إلغائه الفعال للحاجة الطبيعية ، والسماح للناس بالحصول على ما يريدون فى مقابل حد أدنى (بكل المعايير التاريخية) من العمل(٣) .

وحتى بهذا المعيار المتهاون نسبيا للمساواة ، فإن معظم الديموقراطيات الليبرالية القائمة لا تلبى المواصفات المطلوبة بدرجة كاملة . فمن بين مظاهر عدم المساواة الراجعة إلى التقاليد لا إلى الطبيعة أو الحاجة ، نجد أصعبها على الاستئصال تلك الناجمة عن الثقافة . ومن أمثلة ذلك وضع ما يسمى « ما دون الطبقة » السوداء فى أمريكا المعاصرة . فالعقبات التى تعترض طريق شاب أسود فى ديترويت أو ساوث برونكس ، تبدأ بالمستوى المتدنى للمدارس ، وهى مشكلة يمكن معالجتها نظريا باعتبارها تخص السياسة العامة . غير أنه فى مجتمع يتحدد مركز المرء فيه بصورة أساسية على ضوء تعليمه ، نجد مثل هذا الشخص الأسود مشلولا حتى قبل أن يصل إلى سن دخول

المدرسة . وإذ يفتقر مثل هذا الشاب الى البيئة المنزلية القادرة على أن تغرس فيه القيم الحضارية المطلوبة لاغتنام الفرص ، فلابد أنه سيشعر بإغراء النزول إلى « الشوارع » التى توفر له حياة أكثر بريقا وألفة لديه من حياة الطبقة المتوسطة الأمريكية . وفى مثل هذه الظروف ، فإن حصول السود على المساواة القانونية الكاملة ، أو الفرص التى يوفرها الاقتصاد الامريكى ، لن يكون أمرا ذا بال بالنسبة لحياة السود . والأكثر من ذلك أن حل مثل هذه المشكلات الخاصة بعدم المساواة الحضارية ليس واضحا ، بالنظر الى ما قيل بحق عن أن السياسات الاجتماعية التى استهدفت مساعدة أفراد « ما دون الطبقة » السوداء قد اضرت بهم بإضعافها للروابط العائلية وزيادة اعتمادهم على الدولة . وما من أحد قد توصل إلى حل لمشكلة « خلق الثقافة » ، أى إعادة غرس القيم الأخلاقية الداخلية ، كشأن من شؤون السياسة العامة . وبالتالى ، فإنه فى حين أقيم مبدأ المساواة فى أمريكا على نحو صائب عام ١٧٧٦ ، فإنه لا يزال غير كامل التطبيق بالنسبة للعديدين من الأمريكيين فى التسعينيات من هذا القرن .

كذلك فإنه رغم قدرة الرأسمالية على خلق قدر هائل من الثروة ، فستظل عاجزة عن إشباع الحاجة الانسانية إلى الاعتراف المتكافىء ، أو ما يسمى بالايسوثيميا . فمع تقسيم العمل تظهر الاختلافات فى مكانة كل من الأعمال المختلفة . وسيعامل عمال جمع القمامة والأوتوبيسات دائما باحترام أقل مما يناله جراحو المخ أو نجوم كرة القدم ، وستكون معاملة العاطلين أقل درجة من معاملة عمال جمع القمامة . وقد تحولت مشكلة الفقر فى الديموقراطيات الغنية من مشكلة الحاجة الطبيعية إلى مشكلة خاصة بالاعتراف . والإساءة الحقيقية للفقراء ومن لا مأوى لهم لا تكمن فى وضعهم المادى بقدر ما تكمن فى الإزراء بكرامتهم . فهم لافتقارهم إلى المال أو إلى الممتلكات ، لا ينظر سائر المجتمع إليهم نظرة الجد ، ولا يحاول السياسيون محاولة جادة لاجتذابهم ، ولا تحمى الشرطة والسلطة القضائية حقوقهم كما تحمى حقوق غيرهم ، ولا بوسعهم أن يجدوا لأنفسهم عملا فى مجتمع لا يزال يحترم الاعتماد على النفس ، والأعمال التى يجدونها هى فى نظرهم وضيعة مزرية بهم ، وليس أمامهم غير فرص ضئيلة لتحسين أوضاعهم بالتعليم أو لتحقيق إمكاناتهم . ومادام هذا التمييز بين الأغنياء والفقراء قائما ، ومادامت بعض الأعمال ترفع من قدر أصحابها فى أعين الناس وبعضها الآخر يحط من قدر أصحابها ، فما من مستوى مطلق للرخاء المادى بوسعه أن يصحح هذا الوضع أو أن يعالج الأضرار التى تلحق يوميا بكرامة الفقراء . ذلك أن ما يشبع الرغبة لا يشبع الثيموس فى نفس الوقت .

ويعنى استمرار المظاهر الكبرى لعدم المساواة الاجتماعية حتى فى أكثر المجتمعات الليبرالية كمالا ، استمرار التوتر بين المبدأين التوءم ، الحرية والمساواة ، اللذين تقوم عليهما مثل هذه المجتمعات . وهذا التوتر الذى أشار إليه توكفيل بوضوح[٤] سيكون « لازما ولا يمكن استئصاله » طالما استمرت حالة عدم المساواة التى نشأ عنها هذا التوتر . وستعنى كل محاولة لتوفير « الكرامة المتساوية » للمحرومين من الامتيازات ، تقليصا لحرية أو حقوق الآخرين ، خاصة حين تكون أسباب الافتقار إلى الامتيازات نابعة عن البنية الاجتماعية . فكل مكان يعطى لطالب وظيفة من أفراد الأقلية ، أو كل تعليم جامعى يهيأ بمقتضى برنامج عمل ايجابى يعنى ضياع مكان بالنسبة

لآخرين . وكل دولار تنفقه الحكومة على التأمين الصحي القومي أو رفاهة الشعب يعني ضياع دولار على الاقتصاد الفردي . وكل محاولة لحماية العمال من البطالة أو الشركات من الإفلاس تعني تضييق مجال الحرية الاقتصادية . ذلك أنه ليس ثمة نقطة محددة أو طبيعية يمكن أن تتوازن عندها الحرية والمساواة ، ولا ثمة سبيل إلى رعاية الاثنتين معا في وقت واحد .

فالمشروع الماركسي من ناحية حاول النهوض بشكل متطرف من العدالة الاجتماعية على حساب الحرية عن طريق استئصال أوجه عدم المساواة الطبيعية بفضل الاهتمام بالحاجة لا بالموهبة ، وإلغاء تقسيم العمل . وكل المحاولات التي ستسعى في المستقبل الى دفع المساواة الاجتماعية الى ما وراء نقطة « مجتمع الطبقة المتوسطة » ، عليها أن تأخذ في اعتبارها فشل المشروع الماركسي . ذلك أنه من أجل استئصال تلك الاختلافات التي تبدو « لازمة ولا يمكن استئصالها » ، كان محتما خلق دولة قوية إلى درجة بشعة . وقد كان بوسع الشيوعيين الصينيين أو الخمير الحمر في كمبوديا محاولة استئصال الفروق بين المدينة والريف ، أو بين العمل اليدوي والعمل الذهني ، ولكن ذلك ما كان ليتأتى إلا على حساب تجريد الشعب كله من أبسط الحقوق . وكان بوسع السوفييت محاولة الاهتمام بالحاجة لا بالعمل أو الموهبة ، ولكن ذلك ما كان ليحدث إلا على حساب مجتمع فقد اهتمامه بالعمل . وقد كانت النتيجة في نهاية الأمر هي أن هذه المجتمعات الشيوعية قبلت درجة كبيرة من عدم المساواة الاجتماعية ، وهو ما أسماه ميلوفان دجيلاس بالطبقة الجديدة من موظفي الحزب والبيروقراطيين(٥) .

ومع انهيار الشيوعية في مختلف أنحاء العالم نجد أنفسنا في وضع فريد يفتقر فيه النقاد اليساريون للمجتمعات الليبرالية افتقارا عظيما الى الحلول الراديكالية من أجل التغلب على أشكال عدم المساواة الأكثر تعقيدا . وقد استطاعت الرغبة الثيموسية في نيل الاعتراف الشخصي الصمود حتى الآن في وجه الرغبة الثيموسية في المساواة . ولم يعد هناك اليوم غير القليلين من نقاد المجتمعات الليبرالية المستعدين للمطالبة بالتخلي الكامل عن المبادىء الليبرالية ؛ سواء في حقل السياسة أو الحقل الاقتصادي ، من أجل التغلب على عدم المساواة القائم في مجال الاقتصاد(٦) . ولا تتصل الحجج الرئيسية بمبادىء المجتمع الليبرالي ، وإنما بالنقطة المحددة التي يجب أن تلتقي عندها الموازنة السليمة بين الحرية والمساواة . ولكل مجتمع تقديره المختلف للموازنة بين الحرية والمساواة ، من فردية نظام ريجان في أمريكا ونظام تاتشر في بريطانيا ، إلى الديموقراطية المسيحية في القارة الأوروبية والديموقراطية الاجتماعية في الدول الاسكندنافية . وستختلف هذه الدول بعضها عن بعض اختلافا كبيرا في ممارساتها الاجتماعية ونوعية الحياة فيها . غير أن الموازنات الخاصة التي ستختارها ستكون كلها تحت المظلة العريضة للديموقراطية الليبرالية دون الاضرار بمبادئها الأساسية . وليس ثمة ما يحتم أن تنفذ الرغبة في تحقيق درجة أكبر من الديموقراطية الاجتماعية على حساب الديموقراطية الشكلية ؛ وبالتالي فإنها في حد ذاتها لن تفند احتمال نهاية التاريخ .

وبالرغم من الانحسار الراهن لمسألة الطبقية الاقتصادية القديمة في فكر اليسار ، فانه ليس من

الواضح ما إذا كنا سنشهد نهاية للتحديات الجديدة الأكثر راديكالية للديموقراطية الليبرالية تقوم على أساس صور أخرى لعدم المساواة . وها نحن بالفعل نشهد تحول اليسار فى الجامعات الأمريكية اليوم عن المسألة الطبقية التقليدية إلى صور أخرى من عدم المساواة ، كالعنصرية والتعصب لأحد الجنسين والخوف المرضى من الجماع المثلى . ومتى ما أخذنا بمبدأ الاعتراف المتكافىء بالكرامة البشرية لكل إنسان منا (أى إرضاء الإيسوثيميا عند الناس) ، فليس هناك ما يضمن أن يستمر الناس فى قبول فكرة وجود أشكال باقية من اللامساواة هى طبيعية أو ضرورية . ذلك أنه ليس من العدل تماما أن توزع الطبيعة القدرات توزيعا غير متساو . ولا يعنى قبول الجيل الحالى لهذا النوع من اللامساواة باعتباره طبيعيا أو ضروريا ، أن الأجيال التالية ستقبله على نفس النحو . وقد تقوم فى يوم ما حركة سياسية تحيى خطة أريستوفان فى ملهاته « اجتماع النساء » التى تقضى باجبار الشبان وسيمى الطلعة على الزواج من نسوة دميمات ، والعكس(٧) ، كما قد يأتى المستقبل بتكنولوجيات جديدة تمكننا من التحكم فى هذا الظلم الأصيل من جانب الطبيعة بأن تعيد توزيع خيرات الطبيعة (كالجمال أو الذكاء) بطريقة « أكثر عدلا »(٨) .

ولننظر مثلا إلى ما حدث بالنسبة لمعاملتنا للمعوّقين . فقد كان من المألوف فى الماضى أن ينظر الناس إلى المعوقين على أساس أن الطبيعة ظلمتهم بأن جعلتهم يولدون قصارا أو بأعينهم حَوَل ، غير أنه عليهم بكل بساطة أن يعيشوا مع عاهاتهم هذه . أما المجتمع الأمريكى المعاصر فإنه لا يسعى فقط إلى علاج هذه المعوقات الطبيعية ، بل وإلى علاج تأثيرها الضار فى الشعور بالكرامة ، والواقع أن السبيل الذى انتهجته هيئات حكومية وجامعات كثيرة لمساعدة المعوقين ، كان - من وجوه عديدة - أكثر تكلفة من الناحية الاقتصادية مما كان يمكن أن يكون عليه . فبدلا من تزويد المعوقين بخدمات انتقال خاصة ، قامت بلديات كثيرة بإدخال تعديلات على الحافلات العامة حتى يمكن للمعوقين استخدامها . وبدلا من تخصيص مداخل متوارية فى المبانى العامة للكراسى ذات العجلات ، أقامت أسطحا مائلة عند الأبواب الخارجية . ولم يكن المقصود من كل هذا الانفاق والجهد التخفيف من المتاعب الجسمانية للمعوقين (حيث إنه كان ثمة طرق أرخص لتحقيق ذلك) ، وانما كان المقصود تجنب الإساءة إلى كرامتهم ، وحماية الثيموس عندهم عن طريق التغلب على الطبيعة ، وايضاح أن الشخص المعوق يمكنه أن يستقل الحافلة العامة أو أن يدخل المبنى من الباب الرئيسى ، مثله فى ذلك مثل أى شخص آخر .

والرغبة الشديدة فى نيل الاعتراف المتكافىء (الإيسوثيميا) لا تتضاءل بالضرورة مع تحقيق قدر أكبر من المساواة الفعلية والرخاء المادى ، بل ربما تجد فى ذلك حافزا لها .

وقد أوضح توكفيل أنه حين تكون الاختلافات كبيرة بين الطبقات أو الفئات الاجتماعية ومستندة إلى تقاليد قديمة راسخة ، يستسلم الناس لها أو يقبلونها . غير أنه حين يتوافر الحراك الاجتماعى وتتقارب الجماعات فيما بينها ، يزيد إحساس الناس بالاختلافات المتبقية ويزيد سخطهم عليها . وقد كان حب المساواة فى الدول الديموقراطية عاطفة أعمق وأثبت من حب الحرية . إذ يمكن نيل الحرية دون ديموقراطية ، أما المساواة فهى الخاصة المميزة للعصور الديموقراطية ، ولذا كان

تعلق الناس بها أشد عنادا . ونلاحظ أن التجاوزات فى استخدام الحرية (كما فى حالة غطرسة ليونا هيلمزلى أو دونالد ترمب ، وجرائم إيفان بويسكى أو ميخائيل ميلكين ، أو الضرر الذى الحقته إيكسون فالديز بخليج برودهو) أبرز وأظهر من شرور المساواة المتطرفة ، مثل تفشى الحالة الوسط ، أو طغيان الغالبية . وفى حين تزود الحرية السياسية عددا صغيرا من المواطنين بملذات ضخمة ، فإن المساواة تزود الجماهير العريضة من الشعب بمتع صغيرة[٩] .

وبالتالى ، فإنه فى حين نجح المشروع الليبرالى نجاحا كبيرا خلال القرون الأربعة الماضية فى استبعاد أبرز صور الميجالوثيميا من الحياة السياسية ، فإن مجتمعنا سيظل مشغولا بمسائل المساواة الخاصة بالكرامة . وثمة اليوم فى أمريكا الديموقراطية ، حشد من الناس الذين يكرسون حياتهم من أجل الاستئصال الكامل لكافة مخلفات عدم المساواة ، وضمان ألا تدفع فتاة صغيرة مبلغا أكبر مما يدفعه فتى صغير فى قص شعرها ، وألا يوصد باب الكشافة فى وجه الشواذ جنسيا ، وألا يقام مبنى دون تزويد بابه الخارجى بسطح مائل لكراسى العجلات . وإنما يشهد المجتمع الأمريكى هذه العواطف لأنه لا يعرف غير عدد قليل من مظاهر اللامساواة الباقية ، ولا نقول إنه يشهدها بالرغم من قلة هذه المظاهر .

وقد يتخذ شكل التحدى اليسارى فى المستقبل لنزعتنا الليبرالية الراهنة صورة مختلفة جدا عن الصور المألوفة لنا فى هذا القرن . وقد كان خطر الشيوعية على الحرية مباشرا وواضحا ، وفقد الناس الآن الايمان بهذه النظرية بحيث يصعب أن نراها أكثر من مجرد نظرية قد انهكت تماما فى جميع انحاء العالم المتقدم . والأرجح أن يلبس أى خطر يسارى فى المستقبل على الديموقراطية الليبرالية ، ثوب الليبرالية ثم يحاول تغيير مضمونها من الداخل ، دون أن يقوم بهجوم مباشر على المنظمات والمبادىء الديموقراطية الأساسية .

وعلى سبيل المثال ، فإن معظم الديموقراطيات الليبرالية قد شهدت خلال الجيل الماضى انتشارا عظيما « لحقوق » جديدة . فالكثير من الديموقراطيات لم يعد يكتفى بمجرد حماية الحياة والحرية والملكية ، وإنما لجأ أيضا إلى تعريف الحق فى الحياة الخاصة ، والسفر ، والعمل ، والراحة ، والاختيار الجنسى ، والإجهاض ، والطفولة .. إلى آخره . وبديهى أن الكثير من هذه الحقوق غامضة فى مضمونها الاجتماعى ، ويتناقض بعضها مع البعض . ومن السهل علينا أن نتنبأ بمواقف تصبح فيها الحقوق الأساسية التى عرّفها مثلا إعلان الاستقلال والدستور ، وقد تضاءلت بدرجة كبيرة أمام حقوق مستحدثة تهدف إلى تعميق المساواة فى المجتمع .

وينبع غموض حديثنا الراهن عن طبيعة الحقوق عن أزمة فلسفية أعمق خاصة بإمكان توافر فهم عقلانى للإنسان . فالحقوق تنبثق مباشرة عن فهم لطبيعة الإنسان . فإن لم يتوافر اتفاق حول طبيعة الانسان ، أو اعتقاد بأن مثل هذا الفهم ليس مستحيلا من حيث المبدأ ، فإن أية محاولة لتعريف الحقوق أو لمنع خلق حقوق جديدة ربما تكون زائفة ، هى محاولة لا طائل وراءها . ولكى نعطى مثالا لكيفية تحقق ذلك ، نطرح احتمال ظهور دعوة تعميمية متطرفة فى المستقبل تنادى بإلغاء

التفرقة بين البشر وغير البشر من الكائنات ، حيث ينمحى التمايز بين ما هو بشرى وما هو غير بشرى .

لقد ذهبت الفلسفة السياسية الكلاسيكية إلى أن للإنسان كرامة باعتباره وسطا بين الحيوانات والآلهة . فجزء من طبيعة الإنسان حيوانى . غير أنه قد وُهب العقل الذى هو من سمات الإنسان وحده ولا تشاركه السلالات الأخرى فيه . وقد كان التمييز بين الإنسان وغيره حيويا للغاية عند كانط وهيجل والتراث المسيحى الذى استندا إليه . فالكائنات البشرية كرامة أرفع شأنا من كل ما عداها فى الطبيعة لأنها وحدها الكائنات الحرة ، أى أنها أسباب غير مسبَّبة ، لا تستأثر الغريزة الطبيعية بتحديد معالمها ، وهى قادرة على الاختيار الأخلاقى الحر .

والجميع اليوم « يتكلمون » عن الكرامة البشرية ، غير أنه ليس ثمة إجماع على السبب فى أن الناس لديهم كرامة . هناك قلة بطبيعة الحال تؤمن بأن للإنسان كرامة لأنه قادر على الاختيار الأخلاقى . غير أن كل مضمون العلوم الطبيعية الحديثة والفلسفة منذ زمن كانط وهيجل ينفى إمكانية الاختيار الأخلاقى الحر ، ويفهم السلوك البشرى بكليته على ضوء دوافع دون انسانية ودون عقلانية . ذلك أن ما ارتآه كانط اختيارا حرا وعقلانيا رآه ماركس ثمرة للقوى الاقتصادية ، ورآه فرويد رغبات جنسية عميقة دفينة . وقد ذهب داروين إلى أن الإنسان تطور بالفعل من كائنات أقل منه ، وكان من السهل الكشف عن المزيد فالمزيد من طبيعته على ضوء البيولوجيا والكيمياء الحيوية . كما بيّنت لنا العلوم الاجتماعية فى قرننا هذا أن الإنسان ثمرة للتكيف البيئى والاجتماعى ، وأن السلوك الإنسانى - شأن السلوك الحيوانى - يخضع لقوانين معينة تحدده . وتوضح الدراسات للسلوك الحيوانى أن الحيوانات هى أيضا قادرة على خوض المعارك من أجل المنزلة ، وأنها ربما - ومن يدرى ؟ - يمكنها أن تخبر مشاعر الافتخار والرغبة فى نيل الاعتراف . وبوسع الإنسان الحديث أن يرى الآن استمرارية التطور مما أسماه نيتشه « بالوحل اللزج الحى » إلى ما هو عليه . لقد كان مختلفا فى الكم لا فى الكيف عن الحياة الحيوانية التى نشأ منها . أما فكرة الإنسان المستقل ذاتيا القادر عقليا على الانصياع لقوانين خلقها لنفسه ، فقد اعتبرت خرافة تعلى من شأنه .

إن كرامة الإنسان وتفوقه يؤهلانه لإخضاع الطبيعة له ، أى للتأثير والتحكم فى الطبيعة من أجل خدمة أغراضه بفضل العلوم الطبيعية الحديثة . غير أن العلوم الطبيعية الحديثة تشير إلى أنه ليس ثمة فارق جوهرى بين الإنسان والطبيعة ، وإلى أن الإنسان هو مجرد صورة أكثر تنظيما وعقلانية من الوحل اللزج . فإن لم يكن هناك أساس للقول بأن للإنسان كرامة تجعله متفوقا على الطبيعة ، فإن تبرير سيطرة الإنسان على الطبيعة يضحى غير ذى موضوع . ويمكن أن نوسّع من الرغبة الشديدة فى المساواة التى تنكر وجود اختلافات هامة بين الكائنات البشرية ، بحيث تشمل إنكار وجود اختلافات هامة بين الإنسان والحيوانات العليا . فالحركة الداعية إلى احترام حقوق الحيوان تذهب إلى أن القرد والفأر والسّمّور يمكنها أن تتعذب كما يتعذب الإنسان ، فى حين يبدو أن الدولفين يتمتع بدرجة عالية من الذكاء . فلماذا يكون قتل البشر غير مشروع ، فى حين أن قتل مثل هذه المخلوقات ليس كذلك ؟

ولا تقف الحجة عند هذا الحد . إذ كيف يمكن للمرء أن يميز بين الحيوانات الأعلى والحيوانات الأدنى ؟ ومن بوسعه أن يحدّد الكائنات التى تتعذب من كائنات الطبيعة ؟ بل ولماذا تؤهل القدرة على الإحساس بالألم ، والتمتع بذكاء أعلى ، الكائن لأن يكون ذا قدر أرفع ؟ وأخيرا ، لماذا يتمتع الإنسان بكرامة أوفر مما تتمتع به الكائنات الأخرى فى الطبيعة ، من أصغر الصخور شأنا إلى أبعد النجوم ؟ ولماذا لا تتمتع الحشرات والبكتريا والطفيليات المعوية والفيروسات بحقوق مساوية لحقوق الإنسان ؟

إن عدم إيمان المهتمين المعاصرين بالبيئة بهذه المساواة يوضح أنهم لا يزالون يؤمنون بمفهوم ما عن تفوق قدر الإنسان . فهم يريدون حماية صغار عجول البحر والحلزونات البحرية لأننا ـ نحن البشر ـ نحب بقاءها معنا . فإن لم يكن ثمة أساس عقلانى للقول بأن للبشر قدرا أعلى من قدر الطبيعة ، فليس ثمة أساس عقلانى للقول بأن جزءا من الطبيعة ، كصغار عجول البحر ، له قدر أعلى من قدر جزء آخر كفيروسات نقص المناعة البشرية . صحيح أن هناك جناحا متطرفا من حركة الدفاع عن البيئة هو أكثر منطقية فى هذا الصدد ، إذ يؤمن بأن الطبيعة فى حد ذاتها ليست مجرد الحيوانات الذكية أو القادرة على الإحساس ، وأن لكافة مخلوقات الطبيعة حقوقا مساوية لحقوق البشر . ومن عواقب مثل هذا الاعتقاد عدم الاكتراث بالمجاعات التى تموت فيها الجماهير الغفيرة فى دول مثل إثيوبيا حيث إنها مجرد مثل لانتقام الطبيعة من الإنسان بسبب اعتقاده أنه متفوق عليها ، حيث إن هؤلاء يعتقدون أن على الإنسان أن يعود الى العدد « الطبيعى » لسكان العالم ، أى حوالى مائة مليون نسمة (لا أكثر من خمسة بلايين نسمة كما هو الحال اليوم) حتى لا يخلّ بالتوازن البيئى الذى أفسده منذ قيام الثورة الصناعية .

قد يبدو غريبا اليوم أن نسمع هذه الدعوة إلى التوسع فى مبدأ المساواة حتى يشمل إلى جانب البشر ، كافة المخلوقات غير البشرية . غير أن هذا المفهوم كامن فى حيرتنا الراهنة إذ نفكر فى إطار السؤال التالى : ماهى طبيعة الإنسان ؟ ذلك أننا لو كنا نؤمن حقا بأن الإنسان غير قادر على الاختيار الأخلاقى أو الاستخدام الحر للعقل ، وأنه لا سبيل إلى فهمه إلا على ضوء طبيعته الحيوانية ، فإنه يصبح بالامكان ـ بل ومن المحتم ـ التوسع فى منح الحقوق للحيوانات والكائنات الطبيعية الأخرى إلى جانب الإنسان . وسيتعرض المفهوم الليبرالى عن إنسانية عامة متساوية فى الحقوق ، لها كرامة هى سمة للإنسان وحده ، للهجوم من أعلى ومن أسفل : من أولئك الذين يؤكدون أن ثمة هويّات جماعية أهم من كون الإنسان إنسانا ، ومن اولئك الذين يؤمنون بأن إنسانية الإنسان لا تميزه عن سائر المخلوقات غير الإنسانية . ولا يسمح لنا هذا المأزق الفكرى الذى اوقعتنا فيه النسبية الحديثة بأن نرد على هذا الهجوم أو ذاك ردا قاطعا ، وبالتالى لا يسمح لنا بالدفاع عن الحقوق الليبرالية بمفهومها التقليدى .

إن الاعتراف المتبادل بصورته القائمة فى الدولة العامة والمتجانسة لا يمكن أن يرضى الكثيرين إرضاء تاما حيث إن الغنى ـ على حد تعبير آدم سميث ـ سيظل فخورا بغناه ، وسيظل الفقير خجلا من فقره ويشعر بأن إخوانه من البشر لا يشعرون بوجوده . ورغم الانهيار الراهن للشيوعية فإن

التبادل الناقص للاعتراف سيكون مصدرا لمحاولات فى المستقبل للعثور على بدائل للديموقراطية الليبرالية وللرأسمالية يقوم بها اليساريون .

بيد أنه فى حين نجد أن الاعتراف غير المتكافىء لاناس متكافئين هو أكثر التهم الموجهة إلى الديموقراطية الليبرالية شيوعا ، فثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن الخطر الأكبر والأشد سيكون من اليمين ، أى من ميل الديموقراطية الليبرالية إلى توفير الاعتراف المتكافىء لأناس غير متكافئين . وهو الموضوع الذى نتعرض الآن له .

- ٢٨ -

أناس لا صدور لهم

« أكثر الظواهر شيوعا فى العصر الحديث هى أن الإنسان قد فقد كرامته ، فى عينه هو ، إلى درجة لاتكاد تصدّق . لقد ظل زمانا طويلا محور الوجود بصفة عامة وبطله التراجيدى . وكان وقتها على الأقل مصمما على إثبات صلته الوثيقة بالجانب الحاسم والقيّم فى جوهره من جوانب الوجود - وذلك شأن كل الميتافيزيقيين الراغبين فى التمسك بكرامة الإنسان ، مع إيمانهم بأن القيم الأخلاقية قيم أساسية . وأولئك الذين قد تخلوا عن الله يتمسكون أكثر من غيرهم بالإيمان بالأخلاق » .

- نيتشه : « إرادة القوة »[١] .

يستحيل علينا إكمال مناقشتنا دون الإشارة إلى المخلوق الذى يقال إنه سيظهر عند نهاية التاريخ ، وهو خاتم البشر .

يذهب هيجل إلى أن الدولة العامة والمتجانسة ستحقق تسوية تامة للتناقض القائم فى العلاقة بين السيد والعبد بجعلها العبيد السابقين سادة أنفسهم . فلن يعود السيد معترفا به فقط من جانب كائنات هى بشكل ما أقل من الآدميين ، ولن يعود العبيد غير معترف بآدميتهم على الإطلاق . وبدلا من ذلك سيكون كل فرد حرا ، وواعيا بقدر ذاته ، ومعترفا بكل فرد آخر بسبب هذه الصفات ذاتها . وإذ ينتفى تناقض العلاقة بين السيد والعبد ، ستظل بقايا لكل من هذين الوصفين : حرية السيد ، وعمل العبد .

ويمثل كارل ماركس أحد قطبى نقد هيجل الكبيرين ، إذ ينكر أن الاعتراف سيكون عاما . فوجود الطبقات الاقتصادية يحول دون ذلك . أما القطب الآخر للنقد ، وهو الأعمق ، فيمثله نيتشه . ذلك أنه بالرغم من أن فكر نيتشه لم تتبنه قط حركة جماهيرية أو أحزاب سياسية كتلك التى تبنت فكر ماركس ، فإن الأسئلة التى أثارها حول وجهة المسار التاريخى البشرى تبقى دون إجابة ، ولا يحتمل توفير الإجابة عنها بعد اختفاء النظام الماركسى من عالمنا .

ويرى نيتشه ، أنه ليس هناك فارق كبير بين هيجل وماركس حيث إن هدفهما واحد ، وهو مجتمع يجسد الاعتراف العام . وقد أثار نيتشه فى واقع الأمر السؤال التالى : هل الاعتراف الذى

يمكن أن يعمّم شيء ذو قيمة ؟ أليست نوعية الاعتراف أهم بكثير من عموميته ؟ أليس أمرا محتما أن يؤدى هدف تعميم الاعتراف إلى صبغه بالتفاهة وتجريده من القيمة ؟

وخاتم البشر هو في جوهره عند نيتشه العبد الظافر . وهو يتفق تماما مع هيجل في قوله إن المسيحية هى أيديولوجيا العبيد ، وأن الديموقراطية تمثل صورة مدنية للمسيحية . وما مساواة الناس كافة أمام القانون إلا تحقيق للمثال المسيحي الخاص بمساواة كافة المؤمنين في ملكوت السماء . غير أن الإيمان المسيحي بالمساواة بين البشر أمام الله لم يكن أكثر من تعصب نابع عن كراهية الضعفاء للأقوى منهم . وقد نبعت الديانة المسيحية عن إدراك أن الضعفاء يمكنهم التغلب على الأقوياء متى تجمعوا معا فى قطيع ، واستخدموا سلاحى الذنب والضمير . وقد غدت هذه الفكرة فى العصور الحديثة واسعة الانتشار ومن الصعب مقاومتها ، لا لأنه قد ثبت صحتها ، وإنما لضخامة عدد الضعفاء[٢] .

ولا تمثل الدولة الليبرالية الديموقراطية توفيقا بين أخلاقيات السادة وأخلاقيات العبيد كما ذكر هيجل . وإنما تمثل عند نيتشه انتصارا للعبد غير مشروط[٣] . ذلك أن حرية السيد ورضاءه قد ضاعا في كل مكان ، وما من أحد يحكم في الواقع في المجتمع الديموقراطي . أما نموذج المواطن في الديموقراطية الليبرالية فهو ذلك الفرد الذي تخلّى - وفق تعاليم هوبز و لوك - عن إيمانه الفخور بتفوقه في مقابل حفظ الذات والراحة . ويرى نيتشه أن الإنسان الديموقراطي يتكون في مجموعه من الرغبة والعقل فحسب ، وهو ماهر في اكتشاف وسائل جديدة لإشباع حشد من الرغبات التافهة عن طريق حساب صالحه الشخصي طويل الأمد . غير أنه يفتقر كلية إلى الميجالوثيميا ، قانع بسعادته ، عاجز عن الإحساس في نفسه بالخجل إذ لا يستطيع أن يتسامى فوق تلك الاحتياجات .

أما هيجل فيرى ، بطبيعة الحال ، أن الإنسان الحديث يكافح من أجل نيل الاعتراف إلى جانب إشباع رغباته ، وأنه نال الاعتراف حين منحته الدولة العامة والمتجانسة حقوقه . ومن المؤكد أن المحرومين من الحقوق يجاهدون من أجل نيلها ، كما حدث في أوروبا الشرقية والصين والاتحاد السوفييتي . غير أن هذا أمر يختلف عن كونهم قد غدوا راضين بمجرد منحهم الحقوق . وهو ما يذكرنا بنكتة جروشو ماركس إذ يقول إنه لن يوافق أبدا على الانضمام إلى النادى الذى يوافق على انضمامه إليه ! إذ ما قيمة الاعتراف الذى يناله الجميع لمجرد أنهم بشر ؟ فبعد أية ثورة ليبرالية ناجحة - كتلك التى حدثت في ألمانيا الشرقية عام ١٩٨٩ - ينطبق على الجميع نظام جديد للحقوق . وهو ما ينطبق سواء جاهد المستفيدون من أجل الحرية أم لم يجاهدوا ، وسواء كانوا راضين أم غير راضين بحياة العبودية السابقة في ظل النظام القديم ، أو تعاونوا مع البوليس السرى لذلك النظام . وقد يضحي المجتمع الذى يوفر مثل هذا الاعتراف نقطة البداية فى سبيل إرضاء الثيموس ، وهو على أى حال أفضل من المجتمع الذى ينكر على الكافة آدميتهم . ولكن ، هل يشكل منح الحقوق الليبرالية فى حد ذاته تحقيقا لتلك الرغبة العظيمة التى دفعت السيد الأرستوقراطى إلى المخاطرة بحياته ؟ وحتى لو أن الكثيرين قد أرضاهم هذا النوع المتواضع من الاعتراف ، فهل سيرضى القلة ذات الطبيعة الأكثر طموحا بكثير ؟ وإن أصبح الكافة سعداء تماما بمجرد نيل الحقوق في مجتمع

ديموقراطي ، دون أية مطامح غير المواطنة ، أفلن نجدهم في الواقع جديرين بالاحتقار ؟ ومن ناحية أخرى ، إن ظلت الثيموس غير مشبعة في جوهرها بعد توفير الاعتراف العام والمتبادل ، أفلن تكشف المجتمعات الديموقراطية عندئذ عن نقطة ضعف خطيرة ؟(٤) .

بوسعنا أن نتبين التناقضات الكامنة في مفهوم الاعتراف العام متى ما راقبنا حركة « احترام الذات » في الولايات المتحدة إبان السنوات الأخيرة ، والتي تمثلها لجنة احترام الذات المصرح بها في ولاية كاليفورنيا عام ١٩٨٧(٥) .وتبدأ هذه الحركة من منطلق سيكولوجي سليم ، هو ملاحظة أن العمل الناجح في الحياة ناجم عن إحساس بقيمة النفس ، وأن المحرومين من هذا الإحساس ، يغدو اعتقادهم بافتقارهم إلى القيمة نبوءة ذاتية التحقيق . ونقطة البداية عندها (وهي تتفق مع فلسفة كانط والدين المسيحي حتى مع عدم إدراك أصحابها بجذورها الفكرية) هي أن الجميع بشر ، ولهم بالتالي كرامة معينة . وقد كان بوسع كانط أن يقول مع المسيحية إن كافة البشر لديهم قدرة متساوية على اختيار الحياة وفق القانون الأخلاقي أم لا . غير أن هذه الكرامة العامة تتوقف على قدرة الإنسان على القول بأن تصرفات معينة تخالف القانون الأخلاقي ، فهي بالتالي شريرة . ومعنى الاحترام الحقيقي للنفس هو قدرة الشخص على الإحساس بالخجل أو الاشمئزاز من ذاته حين لا يعيش وفق معايير معينة .

ومشكلة حركة احترام الذات الراهنة هي أن أعضاءها الذين يحيون في مجتمع ديموقراطي يأخذ بالمساواة ، نادرا ما يكونون على استعداد لاختيار ما هو جدير بالاحترام . هم يريدون أن يخرجوا من ديارهم ، ويعانقوا الجميع ، ويخبروهم أنهم ، مهما بلغت تعاستهم وانحطاط وضعهم ، لا يزالون ذوي قيمة وذوي أهمية . فهم لا يريدون استبعاد أحد ، أو اعتبار أي عمل أنه غير جدير بالإنسان . صحيح أنه من الناحية التاكتيكية قد ينتعش بائس الحظ في اللحظة الحرجة حين يعبر له شخص عن معاضدته غير المشروطة لكرامته وإنسانيته . غير أننا في نهاية الأمر سنجد أن الأم ستدرك ما إذا كانت قد أهملت ابنتها ، وسيعرف الأب ما إذا كان قد عاد إلى معاقرة الخمر ، وستدرك البنت ما إذا كانت قد كذبت ، « حيث إن الحيل التي انطلت على الآخرين لا قيمة لها في ذلك الممر الخلفي باهر الضوء حيث يلتقي الإنسان بذاته » . فاحترام الذات يجب أن يكون قائما على درجة ما من الإنجازات مهما هان قدرها . وبازدياد صعوبة الإنجاز ، يزداد الاحترام للذات . وافتخار الإنسان بنفسه بعد أن يتلقى التدريب اللازم في البحرية الأمريكية هو أكبر من افتخاره بنفسه إذ يقف في طابور في أحد المطابخ ليتلقى صدقة هي عبارة عن صحن من الحساء . غير أننا في ظل الديموقراطية لا نميل إلى القول بأن إنسانا معينا ، أو أسلوب حياة معينا ، أو نشاطا معينا ، هو أفضل وأكثر قيمة من غيره(٦) .

وثمة مشكلة أخرى تتصل بالاعتراف العام يلخصها التساؤل عمن يصدر الاحترام عنه . ذلك أن الرضا الذي يشعر المرء به إزاء التقدير يتوقف بدرجة كبيرة على نوعية الشخص المقدِّر له . أفليس من دواعي الرضا الزائد للنفس أن يعترف بك إنسان تحترم رأيه ، من أن يعترف بك الكثيرون الذين لا يفقهون ؟ أليس أسمى أشكال الاعتراف وأحراها بالتالي بأن ترضيك ينبغي أن

يصدر بالضرورة من جماعات أصغر فأصغر من الناس ، حيث إن أعلى درجات الإنجاز لا يمكن أن يقدرها غير أناس في مثل هذا المستوى الرفيع ؟ ومثال ذلك أن الشخص لو كان عالما في نظريات الفيزياء ، فالمفروض أن يرضيه أكثر في عمله أن يعترف به أفضل زملائه من علماء الفيزياء من أن تعترف به مجلة « تايم » . وحتى لو كان المرء غير معني بمثل هذه المستويات الرفيعة من الإنجاز ، فإن مسألة نوعية الاعتراف تظل مسألة حيوية . وعلى سبيل المثال : هل الاعتراف الذي يناله المرء بسبب مواطنته في دولة ديموقراطية كبيرة معاصرة هو بالضرورة أكثر إرضاء له من الاعتراف الذي كان الناس ينالونه في الماضي بسبب عضويتهم في مجتمعات زراعية سابقة لعصر الصناعة ، هي مجتمعات صغيرة قوية الروابط ؟ ذلك أنه بالرغم من أن الأخيرة لا تتمتع بالحقوق السياسية بالمعنى الحديث ، فقد كانوا أعضاء في فئات اجتماعية صغيرة مستقرة ، تجمع بينهم أواصر القرابة والعمل والدين وماشابه ذلك ، ويعترف كل منهم بغيره ويحترم بعضهم البعض ، حتى لو أنهم كثيرا ما كانوا يعانون من استغلال وإهانة سادتهم الاقطاعيين . وفي مقابل ذلك نجد سكان المدن الحديثة الذين يقطنون عمارات ضخمة ، قد تعترف الدولة بهم ، غير أنهم غرباء في أعين الناس الذين يسكنون ويعملون معهم .

ويعتقد نيتشه أنه لم يكن بالإمكان ظهور تميز إنساني حقيقي ، ولا عظمة ولا نبل إلا في المجتمعات الأرستوقراطية(٧) .وبعبارة أخرى ، فإن الحرية أو القدرة على الخلق لا يمكن أن تنبثق إلا عن الميجالوثيميا ، أي الرغبة في نيل الاعتراف بالتفوق على الآخرين . وحتى لو كان الناس ولدوا متساوين لما بذلوا قصارى جهدهم لو أن رغبتهم اقتصرت على التشبه بالآخرين . ذلك أن الرغبة في نيل الاعتراف بالتفوق على الآخرين لازمة لتفوق الفرد على نفسه . وليست هذه الرغبة مجرد أساس للغزو والامبريالية ، فهي أيضا شرط مسبق لخلق أي شيء آخر ذي قيمة في الحياة ، سواء السيمفونيات العظيمة أو اللوحات الزيتية أو الروايات ، أو القوانين الأخلاقية ، أو الأنظمة السياسية . وقد أشار نيتشه ، إلى أن أي شكل من أشكال التميز الحقيقي ينبغي أن ينشأ أصلا عن السخط ، وانقسام الذات على نفسها ، ثم الحرب في النهاية ضد الذات مع كل ما ستنطوي عليه من عذاب . « ينبغي أن تعرف النفس الفوضى داخلها حتى تلد نجما راقصا » . أما الصحة الطيبة والرضا عن النفس فمعوقات . والثيموس هي ذلك الجانب من الإنسان الذي يسعى عامدا إلى الدخول في الصراع وبذل التضحية ، ويحاول إثبات أن النفس أفضل وأسمى من الحيوان الخائف الفقير الغريزي المحدود بقوانين المادة . ولا يشعر الناس اجمعين بهذا الحافز . أما من يشعرون به فلا يمكن للثيموس عندهم أن ترضيها معرفة أنهم مجرد متساوين في القدر مع سائر البشر الآخرين .

ويتضح هذا السعي من أجل اللامساواة في كافة نواحي الحياة ، حتى في أحداث مثل الثورة البلشفية التي جاهدت لخلق مجتمع أساسه المساواة التامة بين الناس . فأناس مثل لينين وتروتسكي وستالين لم يكونوا أفرادا جاهدوا شخصيا حتى يكونوا مجرد مساوين لغيرهم من الناس . ولو كان الأمر كذلك لما ترك لينين سامارا ، ولاستقر ستالين في تفليس طالبا يدرس اللاهوت . أما إشعال الثورة وخلق مجتمع جديد تماما ، فيتطلبان أفرادا متميزين يتمتعون بقدر غير عادي من الصلابة وبعد النظر والقسوة والذكاء ، وهي سمات كانت متوافرة جدا لدى كل هؤلاء البلاشفة الأوائل .

ومع ذلك فإن نوع المجتمع الذى سعوا إلى إقامته حاول إلغاء المطامح والسمات التى كانت لديهم هم . وربما كان هذا هو السبب فى أن كل الحركات اليسارية ، من البلاشفة إلى الشيوعيين الصينيين إلى الخُضر الألمان ، يصادفون فى النهاية أزمات خاصة « بعبادة الفرد » عند قادتهم ، وذلك حيث إن ثمة توترا محتما بين المثل العليا الإيسوثيمية للمجتمع القائم على المساواة ، وبين الأنماط البشرية الميجالوثيمية اللازمة لخلق مثل هذا المجتمع .

ومن ثم ، فإن أفرادا مثل لينين وتروتسكى ممن يسعون وراء شيء أنقى وأسمى ، يرجح أن يظهروا فى مجتمعات تؤمن بمبدأ أن الناس لا يخلقون متساوين . أما المجتمعات الديموقراطية التى تأخذ بالمبدأ المضاد ، فتميل إلى نشر الاعتقاد فى المساواة بين كافة القيم وأساليب العيش . فهى لا تتكر مواطنيها بما ينبغى أن تكون عليه حياتهم ، أو ما هو كفيل بإسعادهم وجعلهم فضلاء أو عظماء[٨] ، وإنما تأخذ بفضيلة التسامح التى تصبح هى الفضيلة الرئيسية فى المجتمعات الديموقراطية . فإن لم يتمكن الناس من إثبات تفوق أسلوب عيش معين على سائر الأساليب ، فسيلجأون إلى تأكيد الحياة ذاتها ، أى الجسد واحتياجاته ومخاوفه . ذلك أنه إن لم تكن الأرواح كلها متساوية فى الفضيلة أو النبوغ ، فإن كل الأجساد معرضة للألم . وبالتالى تميل المجتمعات الديموقراطية إلى التعاطف والتراحم ، وتحل فى المقام الأول من الاهتمام ، موضوع الحيلولة بين الجسد والألم . وليس من قبيل المصادفة أن ينشغل الناس فى المجتمعات الديموقراطية بالكسب المادى ، وأن يعيشوا فى عالم اقتصادى مكرس لإشباع حشد من الاحتياجات الصغيرة للجسد . يقول نيتشه إن خاتم البشر « قد خلّف وراءه البقاع التى تصعب الحياة فيها ، وذلك بالنظر إلى حاجته إلى الدفء » .

« إننا لا نزال نعمل . ذلك لأن العمل نوع من التسلية . غير أننا حريصون على ألا تكون التسلية شاقة أكثر مما ينبغى .. لم يعد فينا فقير أو غنى . فكل من الفقر والغنى يتطلب بذل الجهد .. من لا تزال لديه الرغبة فى أن يحكم ؟ أو فى أن يطيع ؟ الأمران يتطلبان فوق ما نطيق من الجهد .

« قطيع واحد ولا رعاة ! الكل يريد نفس الأشياء . وكل امرىء مشابه لغيره . ومن يشعر منا بأنه مختلف يدخل طواعية مستشفى المجانيب »[٩] .

وسيغدو من الصعوبة بمكان على الناس فى المجتمعات الديموقراطية أن يأخذوا فى الحياة العامة على نحو جدى الموضوعات ذات المضمون الأخلاقى الحقيقى . فالأخلاق تتطلب تمييزا بين الأفضل والأسوأ ، وبين الطيب والخبيث ، وهو ما ينقض مبدأ التسامح الديموقراطى . ولهذا فإن خاتم البشر سينشغل قبل كل شيء بصحته وأمنه الشخصيين ، حيث إنهما ليسا محل جدل . ونحن نشعر اليوم فى أمريكا بأن من حقنا أن نستنكر عادة التدخين عند الآخرين ، ولكن ليس من حقنا أن نستنكر معتقداتهم الدينية أو سلوكهم الأخلاقى . لقد غدا الأمريكيون مشغولين بصحة أبدانهم . ماذا يأكلون ويشربون ، والرياضة التى يمارسون ، وفى أى شكل يبدون . أكثر من انشغالهم بالمسائل الأخلاقية التى كانت تقض مضاجع أجدادهم .

وإذ يغدو الحفاظ على الذات أهم مما عداه ، يغدو خاتم البشر شبيها بالعبد فى المعركة الدامية

التى تكلم هيجل عنها والتى بدأ التاريخ بها . غير أن وضع خاتم البشر يصبح أشد سوءا نتيجة للمسار التاريخى كله الذى تمخض منذ ذلك الحين ، وهو التطور المعقد المتراكم للمجتمع البشرى صوب الديموقراطية . ففى اعتقاد نيتشه أن الكائن الحى لا يمكنه أن يكون صحيح البدن ، قويا أو منتجا إلا بالعيش فى إطار معين ، أى وفق قيم وعقائد مقبولة بصورة مطلقة ودون اعتراض . « فما من فنان سيرسم صورة ، ولا من قائد سيكسب معركة ، ولا من أمة ستنال حريتها » ، دون هذا الإطار ، ودون عشق للعمل الذى يؤدونه ، « عشقا يفوق ما يستحقه هذا العمل من الحب »[١٠] .

غير أن وعينا بالتاريخ هو نفسه الذى يجعل هذا العشق مستحيلا . ذلك أن التاريخ يعلمنا أنه كانت فى الماضى ثمة آفاق وأطر لا تحصى ولا تعد : الحضارات ، والأديان ، والقوانين الأخلاقية ، و« أنظمة القيم » . وكان الناس الذين عاشوا فى ظلها والذين كانوا يفتقرون إلى وعينا الحديث بالتاريخ ، يؤمنون بأن إطارهم هو الإطار الوحيد الممكن . أما أولئك الذين وفدوا متأخرين فى هذا المسار ، والذين يعيشون فى شيخوخة الجنس البشرى ، فليس بوسعهم إلا أن ينقدوا هذا الموقف . فالتعليم الحديث ، هذا التعليم العام ذو الأهمية المطلقة فى إعداد المجتمعات لدخول العالم الاقتصادى الحديث ، يحرر الناس من ارتباطهم بالتقاليد والسلطة . وهم يدركون أن أفقهم مجرد أفق ، وليس بالأرض الصلبة وإنما هو سراب يختفى باقترابنا منه ، فيحل محله أفق آخر وراءه . وهذا هو السبب فى أن الإنسان الحديث هو خاتم البشر . فقد أربكته التجربة التاريخية ، وتحرر من القدرة على أن يخبر القيم بصورة مباشرة .

وبعبارة أخرى ، فإن التعليم الحديث يبعث ميلا إلى النسبية ، أى المبدأ القائل بأن كل الآفاق وكافة نظم القيم متصلة بزمانها ومكانها ، ولا شىء منها موثوق به ، وإنما هى تعكس أهواء ومصالح المتمسكين بها . وهذه النظرية التى تقول بأنه ليس ثمة منظور ذو حظوة ، تتمشى تماما مع رغبة الإنسان الديموقراطية فى الإيمان بأن أسلوب حياته يتساوى فى صلاحيته مع سواه من أساليب الحياة الأخرى . ولا تؤدى النسبية فى هذا المقام الى تحرير العظماء أو الأقوياء ، وإنما إلى تحرير أوساط الناس الذين اقتنعوا بأنه ما من سبب يدعوهم إلى الخجل من أنفسهم[١١] . وقد أبى العبد فى مستهل التاريخ أن يخاطر بحياته فى معركة دامية حيث إنه كان جبانا بالغريزة . أما خاتم البشر فى نهاية التاريخ ، فيعلم جيداً أنه من العبث المخاطرة بحياته من أجل قضية حيث إنه يدرك ان التاريخ ملىء بالمعارك التى لم يكن ثمة مبرر لها ، اقتتل فيها الناس حول ما إذا كان ينبغى على الإنسان أن يكون مسيحيا أو مسلما ، بروتستانتيا أو كاثوليكيا ، المانيا أو فرنسيا . وقد أثبت التاريخ اللاحق أن الولاءات التى دفعت الناس إلى القيام بأعمال رهيبة ملؤها الشجاعة والتضحية هى مجرد تعصب أحمق . أما من تلقوا تعليما حديثا فقانعون بالبقاء فى بيوتهم ، فخورين بسعة أفقهم وبعدهم عن التعصب . أو كما يقول نيتشه عنهم على لسان زرادشت : « لهذا كله قل : واقعيون نحن بغير إيمان وبغير خرافة . فابسطوا صدوركم .. ولكن وا أسفاه .. إنها صدور خاوية ! »[١٢] .

غير أن هناك الكثيرين فى المجتمعات الديموقراطية الحديثة ـ خاصة بين الشباب ـ غير قانعين بمجرد الرضا باتساع صدورهم ، ويودون لو أنهم « عاشوا في إطار معين » . فهم يريدون انتقاء عقيدة والتزاما بقيم أعمق من مجرد الليبرالية ذاتها ، كتلك القيم التي توفرها الديانات التقليدية . غير أنهم يواجهون عقبة كأداء . ذلك أن لديهم من حرية انتقاء المعتقدات ما قد يفوق حرية أى مجتمع آخر في التاريخ . بوسعهم أن يكونوا مسلمين ، أو بوذيين ، أو من المؤمنين بالثيوصوفية أو من أتباع هير كريشنا أو ليندون لاروش ، ناهيك عن الاختيارات الأكثر تقليدية كالكاثوليكية أو المعمدانية . غير أن تنوع الخيارات نفسه أمر محيّر . وأولئك الذين يختارون انتهاج طريق أو آخر إنما ينتهجونه وهم يعلمون حق العلم أن ثمة سبلا أخرى لا تحصى لم يقع اختيارهم عليها . فهم يشبهون هنا شخصية ميكي ساخس في أحد أفلام وودى آلان الذى ما إن علم بأنه مصاب بالسرطان حتى اندفع فى محاولة يائسة يقلّب النظر في ديانات العالم . أما ما يهدّىء من خاطره فى النهاية ويصالحه مع الحياة فأمر ليس بأقل تحكمية من الدين : فهو يسمع أغنية لويس أرمسترونج Potato Head Blues فيقرر أن ثمة في الحياة ما هو ذو قيمة فعلا .

وحين كان يجمع بين المجتمعات عقيدة واحدة متوارثة عن السلف منذ قديم الزمان ، كان سلطان العقيدة يؤخذ على أنه من المسلمات ، بحيث أضحى العنصر المكيف لشخصية المرء الأخلاقية . وقد كانت العقيدة تربط الشخص بأسرته ، وبالأفراد الآخرين في المجتمع ككل . ولا يكلف مثل هذا الاختيار الآن في المجتمع الديموقراطي الكثير ، كما أنه خال من العواقب . غير أنه أيضا لا يحقق إشباعا كبيرا . فالعقيدة تفرّق ولا توحّد بين الناس وذلك لأن هناك بدائل كثيرة . قد يكون بوسع المرء بطبيعة الحال أن ينضم إلى إحدى الجماعات العديدة الصغيرة من المؤمنين . غير أنه فى أغلب الأحوال ، لن يشاركه زملاؤه في العمل أو جيرانه في المسكن ، في عقيدته هذه . وحين تضحى هذه العقيدة عبئا (بأن يحرم الشخص من ميراث أبويه مثلا ، أو حين يكتشف أن أمير الجماعة شخص فاسد) فإنها عادة ما تذوى شأن غيرها من معتقدات المراهق أثناء نموه .

وقد ردّد عدد لا يحصى من المفكرين المحدثين صدى اهتمام نيتشه بخاتم البشر ، فتعمقوا فى دراسة طبيعة المجتمعات الديموقراطية(١٣) . وكان توكفيل أحد الذين سبقوا نيتشه في الاهتمام بحقيقة أن أسلوب حياة السيد لا ينبغي أن يختفي بحلول الديموقراطية . فالسيد الذى يضع القوانين لنفسه وللآخرين ولا يرضى بمجرد إطاعة القوانين في سلبية ، هو أنبل وأكثر رضا من العبد فى نفس الوقت . ولذا فقد ارتأى توكفيل أن الطابع الخاص المميز للحياة فى أمريكا الديموقراطية هو مشكلة حيوية قد تؤدى إلى ضمور العلاقات الأخلاقية التي كانت تربط بين الناس بعضهم ببعض فى المجتمعات السابقة على الديموقراطية . وكان توكفيل كنيتشه مهتما بفكرة أن إلغاء العلاقة الشكلية بين السادة والعبيد لن يجعل من العبيد سادة أنفسهم ، وإنما سيخضعهم لنوع جديد من العبودية :

« سأسعى لتعقب السمات الجديدة التي قد يعود الاستبداد إلى الظهور وراءها في عالمنا . وأول ما يلفت النظر هو ذلك الحشد الهائل من البشر ، كلهم متساوون ومتماثلون ، يجاهدون في دأب

للحصول على ملذات تافهة وشوهاء يملأون بها حياتهم . إن كلا منهم يعيش بمعزل عن غيره ، غير آبه بمصير الباقين . وعنده أن أطفاله وأصدقاءه هم كل البشرية . أما الباقون من الرفاق المواطنين فهو قريب منهم ، ولكنه لا يراهم ، يلمسهم ولكنه لا يشعر بهم . فهو لا يعيش إلا داخل ذاته ومن أجل ذاته . وحتى لو أنه قد بقى له أهله ، فلا شك فى أنه قد فقد وطنه .

« وفوق هذا الجنس من البشر سلطة ضخمة تتحكم فيه ، وتأخذ على عاتقها وحدها مهمة إشباع احتياجاته ومراقبة مصيره . وهذه السلطة مطلقة ، دقيقة ، منظمة ، مديرة ومعتدلة . ستكون كسلطة الأب إن كان هدفها ـ كهدف الأب ـ إعداد الناس للرجولة . غير أنها ـ على العكس من ذلك ـ تسعى إلى إبقائهم فى طفولة دائمة ، قانعة بأن يفرح الناس شرط ألا يفكروا فى غير الفرح »(١٤) .

إن واجبات المواطن فى دولة كبيرة كأمريكا ضئيلة جدا ، وقد أدت ضآلة الفرد بالمقارنة بضخامة الدولة إلى شعور الفرد بأنه ليس سيد نفسه على الإطلاق ، وبأنه ضعيف عاجز فى مواجهة أحداث لا يستطيع التحكم فيها . فما الجدوى إذن ـ إلا على المستوى النظرى المجرد البحت ـ من القول بأن الناس قد صاروا سادة أنفسهم ؟

وقد سبق توكفيل نيتشه فى إدراكه للمضار التى تلحق بالمجتمعات فى انتقالها من الأرستوقراطية إلى الديموقراطية . فقد ذكر أن المجتمعات الديموقراطية تنتج عددا أقل من الأشياء الجميلة ، وإن كانت دون فائدة ، مما يميز المجتمعات الرأسمالية ، كالأشعار والنظريات الميتافيزيقية . غير أنها ، فى مقابل ذلك ، تنتج كميات أضخم بكثير من الأشياء المفيدة ، وإن كانت قبيحة ، كالأدوات الميكانيكية والطرق السريعة وسيارات التيوتا والمنازل سابقة التجهيز . (وقد أتقنت أمريكا المعاصرة هذا لدرجة أن بات أذكى شبابها وأكثرهم تمتعا بالامتيازات ينتجون أشياء لا هى بالجميلة ولا بالمفيدة ، مثل تلال المنازعات التى يعالجها المحامون كل عام) . غير أن فقدان الصنعة الماهرة هو أمر تافه إن قيس بفقدان إمكانات بشرية معينة فى الحقل الأخلاقى والنظرى ، وهى إمكانات كانت تغذيها أخلاقيات المجتمعات الأرستوقراطية بما يتمتع به أرستوقراطيوها من رغد العيش وتعمدهم إغفال اعتبار النفعية . ويقول توكفيل فى فقرة شهيرة يشير فيها إلى الكاتب الرياضى والدينى باسكال :

« لو كان باسكال لا يفكر إلا فى ربح كبير ، أو حتى لو كان حافزه الوحيد هو حب الشهرة ، لما كان باستطاعته فى اعتقادى أن يركز كافة قواه العقلية كما فعل من أجل اكتشاف أفضل لأعمق أسرار الخالق . وإذ أراه ينتزع نفسه عن كل مشاغل الحياة ليكرس حياته كلها لهذه الأبحاث ، فيموت قبل الأوان وقد شاخ قبل أن يبلغ الأربعين من العمر ، يغمرنى الإحساس بالذهول ، وأدرك أنه ما من سبب عادى كان وراء مثل هذا الجهد الفريد »(١٥) .

إن باسكال الذى اكتشف بنفسه وهو بعد طفل افتراضات إقليدس ، قد آوى إلى دير يختلى فيه إلى نفسه وهو فى سن الحادية والثلاثين . وكان بحوزته حزام من المسامير فى مقعده الذى يجلس

عليه متى جاءه الناس للتحدث إليه في طلب المشورة ، فإن أحس بأنه يجد لذة في الحوار ضغط بمؤخرته على المقعد حتى يعذب بدنه[١٦] . وقد كان باسكال شأنه شأن نيتشه نفسه سقيم البدن طيلة حياته بعد أن بلغ الرشد ، وفقد تماما فى السنوات الأربع الأخيرة القدرة على التفاهم مع الآخرين . لم يكن يتريض بالجرى ولا كانت تقلقه مضار تدخين مجالسيه . غير أنه تمكن من أن يكتب فى السنوات السابقة على موته ما يعتبر من أعمق التأملات الروحية فى التراث الغربى . لقد ضحى بمستقبل باهر فى مجال الرياضيات المفيد من أجل التأملات الدينية ، وهو ما أثار ثائرة أمريكى كتب سيرته ، فقال إنه لو أن باسكال قد سمح لنفسه بأن « يطلق لها العنان لحقق كافة إمكاناته ، ولما أخمد الجانب الأفضل منها تحت كومة ضخمة من التصوف الخالى من المعنى والملاحظات الجدلية حول بؤس الإنسان وكرامته »[١٧] .

ويقول واحد من أذكى أفراد صنف خاتم البشر : « لقد كانت الدنيا بأسرها فى الماضى مصابة بمس من الجنون » .

فإن كانت خشية نيتشه الكبرى هى من انتصار « أسلوب الحياة الأمريكى » ، فإن توكفيل استسلم لحتمية هذا الانتصار ، واطمأن لانتشار هذا الأسلوب . فقد كان - بخلاف نيتشه - يدرك التحسينات الصغيرة التى تطرأ فى ظل الديموقراطية على حياة الجماهير الغفيرة من الناس . وكان يشعر على أى حال بأن تقدم مسيرة الديموقراطية حتمى بحيث تصبح مقاومته عملا يائسا وتفضى إلى نتائج عكسية . كل ما يمكن للإنسان أن يأمله هو إقناع المناصرين المتحمسين للديموقراطية بأن ثمة بدائل جادة للديموقراطية يمكن صونها بانتهاج الديموقراطية لسبيل الاعتدال .

وقد شارك الكسندر كوجيف توكفيل اعتقاده بحتمية الديموقراطية الحديثة ، حتى مع إدراكه لتكلفتها التى تحدث توكفيل عنها . ذلك أنه إذا ما حددنا تعريف الإنسان على ضوء رغبته فى الصراع من أجل نيل الاعتراف وعمله فى سبيل إخضاع الطبيعة له ، ومتى ما حقق فى نهاية التاريخ هذا الاعتراف بإنسانيته والوفرة المادية ، فإن الإنسان بمعناه الحقيقى سينتهى وجوده بتوقف عمله وصراعه .

« ولذا فإن اختفاء الإنسان بانتهاء التاريخ ليس بكارثة كونية . فالعالم الطبيعى سيبقى كما كان عليه منذ البداية . ولا هو كارثة بيولوجية . فالإنسان سيبقى حيا كالحيوانات منسجما مع « الطبيعة » أو مع « وجود » معين . أما ما سيختفى فالإنسان بمعناه الشائع ، أى العمل الذى ينفى الفرضيات ، والخطأ ، أو ، بصفة عامة ، الذات فى مقابل الموضوع »[١٨] .

إن نهاية التاريخ تعنى نهاية الحروب والثورات الدموية . ومتى اتفق الناس على الغايات ، فلن تكون هناك قضايا كبيرة يتقاتلون بسببها [١٩] . سيشبعون احتياجاتهم بفضل النشاط الاقتصادى . غير أنهم لن يضطروا إلى المخاطرة بحياتهم فى معارك . وبعبارة أخرى ، سيصبحون حيوانات من جديد ، كما كانوا قبل المعركة الدامية التى بدأ التاريخ بها . إن الكلب يقنع بالنوم فى ضوء الشمس طوال اليوم شرط أن يطعموه ، وذلك لأنه راض بما هو عليه . ولن يقلقه أن غيره من

الكلاب حالها أفضل من حاله ، أو أن مستقبله ككلب قد جُمِّد ، أو أن كلابا فى بقعة نائية من العالم تصادف المذلة والهوان . فإن حقق الإنسان مجتمعا ينجح فيه فى الإطاحة بالظلم ، فإن حياته ستشبه حياة الكلب [٢٠] . ولذا فإن الحياة الإنسانية تنطوى على مفارقة غريبة : فهى تبدو وكأنما تستلزم الظلم ، حيث إن الجهاد ضد الظلم يثير فى الإنسان أفضل ما فيه .

ويختلف كوجيف عن نيتشه فى أنه لم يثر ضد العودة إلى الحيوانية مع نهاية التاريخ ، وإنما قنع بأن يقضى الإنسان بقية حياته يعمل فى البيروقراطية الهادفة إلى الإشراف على بناء الموطن الأخير لخاتم البشر ، ألا وهى اللجنة الأوروبية . وقد أشار فى سلسلة من الهوامش الساخرة فى محاضراته عن هيجل إلى أن نهاية التاريخ تعنى أيضا نهاية الفن والفلسفة ، أى نهاية نشاطه هو فى حياته . فلن يظل بالإمكان خلق أعمال فنية كبيرة تبلور أسمى مطامح حقبة بعينها ، كإلياذة هوميروس ، أو صور العذراء لدافينشى ومايكل أنجلو ، أو تمثال بوذا الضخم فى كاماكورا ، وذلك حيث إنه لن تكون ثمة حقب جديدة ، ولا تميز معين للروح البشرية يصوره الفنانون . بوسعهم أن يكتبوا إلى الأبد أشعارا فى جمال الربيع أو امتلاء ثدى فتاة ، غير أنه لن يمكنهم أن يقولوا شيئا جديدا حقا عن الوضع الإنسانى . كذلك سيكون من المستحيل الظهور بفلسفة جديدة حيث إن نظام هيجل الفلسفى سيكون قد ثبتت صحته .وإن عنّ لفلاسفة المستقبل أن يقولوا شيئا مغايرا لما ذهب إليه هيجل ، فلن يكون فى فلسفاتهم جديد ، وإنما سيكررون الصور القديمة من الجهالة[٢١] . والأكثر من ذلك : « أنه لن تختفى الفلسفة وحدها أو البحث عن الحكمة المستفيضة ، وإنما ستختفى الحكمة ذاتها . ذلك أن هذه الحيوانات فى مرحلة ما بعد التاريخ ، لن تتمتع بفهم مستفيض للعالم أو للنفس »[٢٢] .

إن الثوار الذين صارعوا قوات أمن شاوشيسكو فى رومانيا ، والطلبة الصينيين الشجعان الذين واجهوا الدبابات فى ميدان تيانانمن ، واللتوانيين الذين حاربوا موسكو من أجل استقلالهم القومى ، والروس الذين دافعوا عن برلمانهم ورئيسهم ، كانوا أكثر الناس حرية وإنسانية . لقد كانوا فى الماضى عبيدا ثم أثبتوا استعدادهم للمخاطرة بحياتهم فى معركة دموية لتحرير أنفسهم . غير أنهم حين ينجحون - وسينجحون - فإنهم سيخلقون لأنفسهم مجتمعا ديموقراطيا مستقرا لن تكون به حاجة إلى الجهاد والعمل بمعناهما القديم ، ولن تكون به إمكانية أن يعودوا من جديد أحرارا وإنسانيين كما كانوا أثناء صراعهم الثورى[٢٣] . إنهم يتخيلون اليوم أنهم سيكونون سعداء متى وصلوا إلى أرض الميعاد ، وذلك حيث إن الكثير من الاحتياجات والرغبات القائمة فى رومانيا أو الصين اليوم ، سيتم إشباعها . وسيأتى اليوم الذى سيمتلكون فيه غسالات الصحون وأجهزة التسجيل والسيارات الخاصة . ولكن ، هل سيكونون أيضا راضين عن أنفسهم ؟ أم أنه سيتضح أن رضا الإنسان المخالف لسعادته لا ينشأ عن الهدف نفسه وإنما عن الصراع والعمل فى هذا السبيل ؟

إن زرادشت - فى كتاب نيتشه - حين أخبر الجموع بشأن خاتم البشر ، صيح به :« آتنا بخاتم البشر هذا يازرادشت ! إحوّلنا حتى نكون مثله ! » فحياة خاتم البشر هى حياة الأمن والوفرة الماديين ، وهو ما يميل السياسيون الغربيون إلى أن يعدوا الناخبين به . فهل كان هذا هو هدف

الحياة البشرية خلال آلاف السنين الماضية ؟ ألا ينبغي علينا أن نخاف عاقبة السعادة والرضا بوضعنا بعد أن نكف عن أن نكون بشراً ونصبح حيوانات من جنس الإنسان العاقل ؟ أم ان الخطر يتمثل في أننا سنكون سعداء على مستوى معين وساخطين على أنفسنا على مستوى آخر ، فنكون بالتالي على استعداد للعودة بالعالم إلى التاريخ بكل ما فيه من حروب ومظالم وثورات ؟

- ٢٩ -

أحرار وغير متساوين

من الصعب على من يؤمن منا بالديموقراطية الليبرالية أن يقطع مع نيتشه شوطاً بعيداً فى الطريق الذى انتهجه . فهو عدو صريح للديموقراطية وللعقلانية التى تقوم عليها . وكان يتطلع إلى ميلاد أخلاقيات جديدة تنصر الأقوياء على الضعفاء ، وتزيد من اللامساواة الاجتماعية ، بل وتخلق نوعاً معيناً من القسوة . فلكى نكون نيتشويين حقًّا علينا أن نقوى من أبداننا وأرواحنا . فنيتشه الذى كانت تزرقّ أصابعه فى الشتاء لرفضه تدفئة غرفته ، والذى كان يعانى الصداع الأليم فى تسعة أيام من كل عشرة تقريباً حتى خلال السنوات السابقة لبدء إصابته بالجنون ، يشير إلى أسلوب حياة لا تدغدغه راحة أو سلام .

ومع ذلك فإن بوسعنا أن نقبل الكثير من ملاحظات نيتشه النفسية الحادة ، حتى مع رفضنا لأخلاقياته . فانبثاق الرغبة فى العدل والعقاب عن كراهة الضعفاء للأقوياء ، والآثار الروحية الضارة للتعاطف والمساواة ، ورفض أفراد معينين عن عمد للراحة والأمن وعدم اكتفائهم بالسعادة فى مفهومها الأنجلو سكسونى النفعى التقليدى ، وكون الصراع والمخاطرة من جوهر الروح الانسانية ، والعلاقة بين الرغبة فى التفوق على الآخرين وإمكانية التميز والتغلب على الذات ، كل هذه النظرات الثاقبة يمكن اعتبارها تجسيداً صائباً للوضع البشرى يمكننا قبوله دون أن نتخلى عن التقاليد المسيحية الليبرالية التى نعيش فيها .

والواقع أن نظرات نيتشه السيكولوجية الثاقبة مألوفة لنا ، حيث إنه يتحدث عن الرغبة فى نيل الاعتراف . فاهتمام نيتشه المحورى يمكن وصفه فى الحقيقة بأنه اهتمام بمستقبل الثيموس ، أى قدرة الإنسان على إضفاء القيمة على الأشياء ، وعلى نفسه ، وهو ما يتهدده ، فى رأيه ، خطر وعى الإنسان بالتاريخ ، وانتشار الديموقراطية . وكما أنه يمكن اعتبار فلسفة نيتشه بوجه عام صياغة متطرفة لتاريخية هيجل ، فإنه يمكن اعتبار سيكولوجيته صياغة متطرفة لتأكيد هيجل على الاعتراف .

ورغم أننا غير مطالبين ، حتى الآن ، بمشاركة نيتشه فى كراهيته للديموقراطية الليبرالية ، فإن بوسعنا الاستفادة من ملاحظاته الهامة بشأن العلاقة القلقة بين الديموقراطية والرغبة فى نيل الاعتراف . فبقدر نجاح الديموقراطية الليبرالية فى تطهير الحياة من الميجالوثيميا وإحلال

الاستهلاك الرشيد محلها ، بقدر ما سنصبح خاتم البشر . غير أن البشر سيثورون على هذه الفكرة ، أى على فكرة أنهم أعضاء متشابهون فى دولة عامة ومتجانسة ، كل كالآخر أينما سرنا فى أنحاء المعمورة . سيريدون أن يكونوا مواطنين لا بورجوازيين ، وسيجدون حياة العبودية دون سادة - أى حياة الاستهلاك العقلانى - حياة مملة في نهاية الأمر . سيريدون أن تكون لديهم مثل عليا يعيشون ويموتون على هديها ، حتى وإن تحققت أعظم المثل بدرجة كبيرة على أرضنا ، وسيريدون المخاطرة بحياتهم حتى لو نجح النظام الدولى الجديد فى القضاء على احتمال نشوب الحرب . وهذا هو « التناقض » الذى لم تحله بعد الديموقراطية الليبرالية .

إن الديموقراطية الليبرالية فى المدى البعيد قد تفسد داخليًا إما بسبب الإفراط فى الميجالوثيميا أو الإفراط فى الإيسوثيميا (أى الرغبة الجنونية فى الاعتراف المتكافىء) . وأكبر ظنى أن الأولى هى التى تشكل الخطر الأكبر على الديموقراطية فى النهاية . فالحضارة التى تفرط فى الإيسوثيميا وتسعى بجنون إلى استئصال كافة مظاهر الاعتراف غير المتكافىء ، ستصطدم سريعاً بالحدود التى تفرضها الطبيعة ذاتها . ونحن الآن إنما نقف فى نهاية مرحلة سعت فيها الشيوعية إلى استخدام سلطان الدولة فى استئصال عدم المساواة الاقتصادية ، وحطمت خلال هذا السعى أساس الحياة الاقتصادية الحديثة . فإن حاولت العواطف الإيسوثيمية غداً إلغاء الفوارق بين القبيح والجميل ، أو تظاهرت بأن الإنسان مقطوع الساقين مساوٍ روحيًا بل وجسمانيًا للإنسان سليم الأعضاء ، فإن حجتها ستفقد نفسها بنفسها فى الوقت المناسب ، تماماً كما حدث للشيوعية . وهو أمر كفيل بإقلاق راحتنا حيث إن تفنيد الافتراضات الإيسوثيمية للماركسية اللينينية قد استغرق إتمامه قرناً ونصف القرن . غير أن الطبيعة هى حليف لنا هنا ، فإن حاولنا أن نخرجها قسرًا من الباب فستعود إلى الدخول إلينا من النافذة .

غير أن الطبيعة ستتآمر من أجل الحفاظ على درجة كبيرة من الميجالوثيميا حتى فى عالمنا الديموقراطى الآخذ بمبدأ المساواة . ذلك أن نيتشه كان على حق تماماً فى اعتقاده أن درجة ما من الميجالوثيميا شرط ضرورى للحياة ذاتها . فالحضارة التى ليس بها فرد يريد نيل الاعتراف بتفوقه على الآخرين ، والتى لا تؤكد بطريقة أو بأخرى صحة مثل هذه الرغبة وفضلها ، لن يكون بها غير القليل من الفنون والآداب والموسيقى والحياة الفكرية . وسيكون حكامها خالين من الكفاءة حيث إن القليلين من ذوى المواهب سيختارون حياة الخدمة العامة . ولن يكون بها سوى القدر الضئيل من الدينامية الاقتصادية ، وستكون الحرف والصناعات بها مبتذلة وغير متطورة ، وتكنولوجيتها متوسطة الدرجة ، كما ستكون - وهو الأهم - عاجزة عن الدفاع عن نفسها ضد الحضارات التى تعرف قدرًا أكبر من الميجالوثيميا ، والتى يكون مواطنوها على استعداد لهجر الراحة والأمن ، ويخاطرون بحياتهم من أجل الهيمنة . فالميجالوثيميا ، شأنها دائمًا ، ظاهرة غامضة أخلاقيًا ، تنبع منها شرور الحياة وأطاييها فى وقت واحد وبالضرورة . فإن أضرت الميجالوثيميا بالديموقراطية الليبرالية يومًا ما ، فلأن الديموقراطية الليبرالية تحتاج إلى الميجالوثيميا ولن تقوم لها قائمة على أساس من الاعتراف العام المتكافىء وحده .

ولذا فإنه ليس مما يدعو إلى الدهشة أن تسمح ديموقراطية ليبرالية معاصرة ، كالولايات المتحدة ، بمجال كبير للراغبين في نيل الاعتراف بتفوقهم على الآخرين . فمحاولة الديموقراطية استئصال الميجالوثيميا أو تحويلها إلى إيسوثيميا كانت - حتى في عنفوانها - قاصرة . والواقع أن طول أمد سلامة الديموقراطية واستقرارها إنما يرتكزان على نوعية وعدد منافذ الميجالوثيميا المتوافرة للمواطنين . وهي منافذ تستحث الهمة في الثيموس وتحولها إلى استخدامات إنتاجية ، كما أنها تعمل بمثابة سلك التأريض الذي يصرف الطاقة الزائدة ، والتي بدون ذلك قد تمزق عرى الروابط في المجتمع .

وأول وأهم هذه المنافذ في المجتمع الليبرالي هو النشاط التجاري والصناعي وغيره من صور النشاط الاقتصادي . صحيح أن العمل يبدأ بصفة رئيسية لإشباع « نظام الاحتياجات » ، أي الرغبة لا الثيموس . غير أننا رأينا من قبل أنها سرعان ما تتحول إلى ميدان للنشاط الثيموسي أيضًا . فسلوك رجال التجارة والصناعة يصعب فهمه على ضوء الاشباع الأناني للاحتياجات وحده . والرأسمالية لا تتيح فحسب ، بل وتشترط ، نوعًا من الميجالوثيميا المنظمة المتسامية في جهاد الشركات من أجل أن تكون أفضل من غيرها . فعلى المستوى الذي يعمل عليه أناس مثل هنري فورد ، وأندرو كارنيجي ، وتيد تيرنر ، لا نجد الاستهلاك حافزًا ذا أهمية كبيرة . فالإنسان لا يمكنه أن يقتني من المنازل والسيارات والزوجات ما لا نهاية له . صحيح أن مثل هؤلاء الناس « جشعون » إذ يريدون دائمًا مبالغ أكبر من المال . غير أن المال هو رمز لقدرتهم وموهبتهم في النشاط التجاري ، أكثر منه وسيلة لاقتناء السلع أو الاستهلاك الشخصي . وصحيح أنهم لا يخاطرون بحياتهم . غير أنهم يخاطرون بثرواتهم ومركزهم وسمعتهم في سبيل نوع معين من المجد . وهم يعملون بأقصى طاقاتهم ويضحون بملذات صغيرة في سبيل ملذات أكبر وأكثر تجريدًا . وكثيرًا ما يسفر عملهم عن منتجات وآلات لها قدرة هيمنة رهيبة على أعتى السادة ، ألا وهي الطبيعة . فإن قيل إن روح الخدمة العامة ضعيفة فيهم ، قلنا إنهم بالضرورة يشتركون في نشاط الحياة الاجتماعية للمجتمع المدني . فمثال رجل الأعمال الرأسمالي الذي يصفه جوزيف شمبيتر ليس إذن بخاتم البشر في مفهوم نيتشه .

إن من أهم ما تخطط له الدول الرأسمالية الديموقراطية مثل الولايات المتحدة هو أن يتجه أكثر الأفراد نبوغًا وطموحًا إلى الاشتغال بالتجارة والصناعة لا بالسياسة ولا في الجيش أو الجامعات أو الكنيسة . ويبدو أنه من الأفضل للاستقرار طويل المدى للسياسة الديموقراطية ، أن يشغل النشاط الاقتصادي بال الطبائع الطموحة مدى الحياة . وليس هذا لمجرد أن مثل هؤلاء الناس يخلقون ثروات يفيد منها الاقتصاد ككل ، وإنما لأن مثل هؤلاء الناس يظلون بعيدين عن السياسة والجيش . ففي مثل تلك المجالات الأخيرة قد تؤدي حالة التململ عندهم إلى اقتراح ابتكارات في الداخل أو مغامرات في الخارج تكون لها عواقب وخيمة على المجتمع . وقد كان هذا بالضبط هو النتيجة التي خطط لها المؤسسون الأول لليبرالية الذين أملوا في أن توازن المصالح الأهواء . وقد كان ثمة إعجاب واسع النطاق بالجمهوريات القديمة مثل اسبرطة وأثينا وروما بسبب ما أثارته من

مشاعر الوطنية والحمية العامة . فقد خلقت مواطنين لا بورجوازيين . غير أن مواطنيها لم يكن أمامهم قبل الثورة الصناعية خيارات واسعة . وكانت حياة التاجر خالية من المجد أو الدينامية أو الابتداع أو النفوذ ، وما كان عليه غير أن يلجأ إلى الأسواق والحرف التقليدية التى عرفها أبوه أو جده . فلا غرو أن يتجه السيبياد الطموح إلى السياسة ، وأن يغفل نصيحة نيقياس الحذر فيغزو صقلية ويسفر هذا الغزو عن دمار دولة أثينا . وقد فهم مؤسسو الليبرالية الحديثة فى واقع الأمر أن رغبة السيبياد فى نيل الاعتراف كان يمكن أن توجه وجهة أفضل لو أنه انشغل بصنع أول آلة بخارية أو بالصناعات الدقيقة .

إن الإمكانات الثيموسية للحياة الاقتصادية ليس من الضرورى فهمها فهمًا ضيقاً . فمشروع إخضاع الطبيعة بفضل العلوم الطبيعية الحديثة التى كانت وثيقة الصلة بالحياة الاقتصادية الرأسمالية ، هو بطبيعته نشاط ثيموسى للغاية . فهو يستغل الرغبة فى التحكم فى « مواد الطبيعة الخالية من أية قيمة كبيرة » ، وكذا الصراع من أجل نيل الاعتراف بالتفوق على العلماء والمهندسين الآخرين الذين نتنافس معهم . كذلك فإن العلم من حيث هو نشاط لا يخلو من المخاطرة ، لا بالنسبة للعالم الفرد ولا بالنسبة للمجتمع ، حيث إن الطبيعة قادرة تمامًا على الانتقام سواء بالأسلحة النووية أو بفيروسات نقص المناعة البشرية .

وتوفر السياسات الديموقراطية أيضًا منفذاً للطبائع الطموحة . فالانتخابات نشاط ثيموسى حيث إن الشخص ينافس آخرين على نيل اعتراف الجمهور على أساس من الآراء المتصارعة عن الحق والباطل ، والعدل والظلم . غير أن واضعى الدساتير الديموقراطية الحديثة مثل هاملتون وماديسون أدركوا الأخطار المحتملة للميجالوثيميا فى السياسة ، وكيف أن الطموح الاستبدادى النزعة قد أفلح فى هدم الديموقراطيات القديمة . ولذا فقد أحاطوا القادة فى الديموقراطيات الحديثة بحشد من القيود التنظيمية على سلطاتهم . وأول هذه القيود وأهمها هو بطبيعة الحال مفهوم السيادة الشعبية . فالمدير التنفيذى فى العصر الحديث يرى نفسه « رئيسًا للوزراء » ، أى الخادم الأول للشعب ، لا سيده (١) . وعليه أن يستميل عواطف العامة سواء كانت دنيئة أو نبيلة ، جاهلة أم واعية ، وأن يقدم على الكثير من التصرفات الوضيعة حتى ينتخب وحتى يظل فى المجلس . ونتيجة ذلك ، فنادرًا ما يمارس القادة المحدثون الحكم . إنهم يكتفون برد الفعل ويديرون دفة الأمور ويوجهونها ، غير أن الأنظمة تقيد سلوكهم فى مجال العمل بحيث يصعب عليهم أن يتركوا بصماتهم على الشعب الذى يحكمونه . وعلاوة على هذا ، فإنه فى معظم الديموقراطيات المتقدمة قد تمت تسوية المسائل الهامة الكبيرة المتعلقة بحكم المجتمع ، وهو ما يعكسه الضيق المطرد فى الاختلافات السياسية الضيقة بالفعل بين الأحزاب السياسية فى الولايات المتحدة وغيرها . وليس واضحًا ما إذا كان أصحاب تلك الطبائع الطموحة الذين كانوا يسعون فى العصور القديمة إلى أن يصبحوا سادة أو رجال دولة ، سيقبلون فى يسر لعبة السياسات الديموقراطية .

وفى ميدان السياسة الخارجية بالأخص لا يزال بوسع الساسة الديموقراطيين أن يحققوا درجة من الاعتراف غير متوافرة فى سائر مناحى الحياة . ذلك أن السياسة الخارجية كانت دائمًا ميدان

القرارات الهامة وتصارع الأفكار الكبيرة ، حتى بعد تضييق مجال مثل هذا التصارع بفضل انتصار الديموقراطية . وقد أظهر ونستون تشرشل وهو يقود بلاده خلال الحرب العالمية الثانية درجة من البراعة في الحكم لا تقل قلامة ظفر عن مهارة الساسة في العصور السابقة على الديموقراطية ، ونال الاعتراف العالمي بهذه البراعة . كذلك أوضحت الحرب الأمريكية في الخليج الفارسي عام ١٩٩١ أن سياسيا كجورج بوش ، وهو المتذبذب والمقيد في الشؤون الداخلية ، بوسعه مع ذلك أن يخلق حقائق جديدة على المسرح العالمي بفضل ممارسة سلطاته التي يخولها الدستور له كرئيس للدولة وقائد عام للقوات المسلحة . ورغم أن فشل عدد من الرؤساء في العقود الأخيرة قد ذهب برونق المنصب إلى حد كبير ، فإن نجاح الرئيس - كالانتصار في حرب - تنتج عنه درجة من الاعتراف الجماهيري لا تتوافر إطلاقا لأنجح رجال الصناعة والتجارة . وبذا فإن السياسة الديموقراطية ستظل تجذب إليها أولئك الذين يساورهم الطموح إلى الاعتراف بتفوقهم .

إن جانبًا كبيراً من العالم التاريخي يتعايش مع عالم ما بعد التاريخ . وهو ما يعني أن العالم التاريخي به مغريات لأفراد معينين ، حيث إنه لا يزال مسرحاً للصراع و الحرب والظلم والفقر . لقد شعر أورد وينجيت بالسخط والغربة وهو يعيش في بريطانيا في سني ما بين الحربين العالميتين ، غير أنه وجد نفسه حين شرع يساعد اليهود في فلسطين على تنظيم جيش ، ويساعد الإثيوبيين في جهادهم من أجل الاستقلال عن إيطاليا ، وكان من المناسب أن يموت في حادث تحطم طائرة عام ١٩٤٣ في أعماق أدغال بورما وهو يحارب اليابانيين . كذلك كان بوسع ريجي ديبريه أن يجد منافذ لرغباته الثيموسية المفتقدة في فرنسا الغنية ذات الطبقة المتوسطة المهيمنة ، وذلك باشتراكه في الحرب في أدغال بوليفيا مع شي جيفارا . ولذا فإنه من الجائز أن يكون من حسن حظ الديموقراطيات الليبرالية ، وجود العالم الثالث حتى يمتص طاقات ومطامح مثل هؤلاء الناس . أما ما إذا كان هذا في مصلحة العالم الثالث أم لا ، فأمر مختلف .

فإن صرفنا النظر عن المجال الاقتصادي والحياة السياسية ، نجد أن الميجالوثيميا تجد منافذ لها في نشاطات شكلية محضة ، كالرياضة وتسلق الجبال وسباق السيارات وما شابه ذلك . فالتنافس الرياضي لا معنى ولا هدف له غير أن يفوز البعض ويخسر البعض ، أي إشباع الرغبة في الاعتراف بالتفوق . أما مستوى ونوع المنافسة فتحكميان تمامًا ، شأن قواعد كافة النشاطات الرياضية .. ولنأخذ مثلا رياضة تسلق جبال الألب التي يشترك فيها أناس هم دائمًا تقريبًا من الدول المتقدمة التي تجاوزت مرحلة التاريخ . فلكي يضمنوا لياقتهم البدنية عليهم أن يتمرنوا دون انقطاع . ونلاحظ أن النصف العلوي من أجسام متسلقي الجبال منفردين وخارج المباريات هو من النمو بحيث قد تنتزع عضلاتهم الأوتار من العظم إن لم يراعوا الحرص . كذلك فإن على متسلقي جبال الهيملايا أثناء تسلقهم أن يتغلبوا على إصابتهم مرارًا بالديسنتاريا وعلى العواصف العاتية وهم في خيامهم الصغيرة في سفوح جبال نيبال . فأما عدد ضحايا التسلق إلى ما فوق أربعة آلاف متر فكبير . ففي كل عام يلقي نحو اثني عشر شخصاً حتفهم على قمم مثل قمة مون بلان أو ماترهورن . وبذا يكون متسلق الألب قد خلق لنفسه كافة ظروف الصراع التاريخي ، وهي الخطر ، والمرض ، والعمل الشاق ، ثم المخاطرة بالحياة . غير أن الهدف لم يعد هدفًا تاريخيًا ، وإنما هو الآن شكلي

بحت ، ككون المرء مثلاً هو أول أمريكي أو ألماني يصعد إلى قمة جبل ك ـ ٢ أو قمة نانجا باربات . فإن أنجز ذلك صار الهدف هو أن يكون المرء أول من صعد إلى القمة دون أوكسجين .. إلى آخره .

وقد حلت مباريات كأس العالم فى كرة القدم فى معظم أقطار أوروبا التي تجاوزت مرحلة التاريخ ، محل التنافس الحربى باعتبارها المتنفس الرئيسى لرغبة الدولة فى أن تكون الأولى . أو كما قال كوجيف مرة إن هدفه هو إحياء الدولة الرومانية ولكن فى صورة فريق لكرة القدم متعدد الجنسيات . وربما لم يكن من قبيل المصادفة أن نجد في كاليفورنيا (وهى أكثر الولايات الأمريكية تجاوزًا لمرحلة التاريخ) هوس القيام بنشاطات أوقات الفراغ التى تنطوى على احتمالات عالية من المخاطرة دونما هدف غير إخراج المشترك فيها من رفاهية الحياة البورجوازية ، كتسلق الجبال ، والتزلق بالطائرات الشراعية ، والقفز بالمظلات الواقية ، وسباق الماراثون ، وسباق الرجل الحديدى والمرأة الحديدية ، إلى آخره . وذلك أنه مع استحالة الأشكال التقليدية للصراع (كالحرب) ، ومع انتشار الرخاء المادى الذى يزيل ضرورة الصراع الاقتصادى ، يشرع الأفراد الثيموسيون فى البحث عن أشكال أخرى من النشاطات الخالية من المضمون التى يمكن أن تجلب الاعتراف بالتفوق .

وفى تعليق ساخر آخر لكوجيف فى محاضراته عن هيجل ، يذكر أنه اضطر إلى تصحيح رأى سابق له يذهب إلى أن الإنسان لن يعود إنسانًا بل وسيعود إلى حالة الحيوانية ، وذلك بعد رحلة له إلى اليابان وعلاقة نسائية له هناك عام ١٩٥٨ . وقال إنه بازدهار حكم شوجون هيديوشى فى القرن الخامس عشر ، خبرت اليابان فترة من السلم فى الداخل والخارج دامت عدة قرون وكانت شديدة الشبه بمرحلة نهاية التاريخ التى تحدث هيجل عنها . فلا الطبقات العليا ولا الطبقات السفلى فكرت فى صراع مع الأخرى ، ولا كان الناس مضطرين إلى العمل الشاق . غير أن اليابانيين بدلاً من أن يمارسوا الحب واللعب غريزيًا على نحو ما يمارسه صغار الحيوانات ، (أى بدلاً من أن يتحولوا إلى مجتمع من خاتم البشر) ، أظهروا أنه بالإمكان الاستمرار فى كونهم بشراً باختراع حشد من الفنون الشكلية الخالية تماماً من المضمون ، كمسرح النو ، وطقوس تناول الشاى ، وتنسيق الزهور ، وماشابه ذلك[٢] . فطقوس تناول الشاى لا تخدم أى غرض سياسى أو اقتصادى صريح ، وحتى مغزاها الرمزى قد غاب عن الذاكرة بمضى الوقت . ومع ذلك فإنها ميدان للميجالوثيميا فى صورة تفاخر محض . فثمة مدارس متنافسة تعلم طقوس تناول الشاى وتنسيق الزهور ، لها مدرّسوها وطلابها وتقاليدها وقواعدها لإثبات التميز . وقد كانت شكلية هذا النشاط (وهو خلق قواعد وقيم جديدة خالية من أية قيمة نفعية كما فى الرياضة) هى التى أوحت إلى كوجيف بفكرة احتمال أن يستمر النشاط « الإنسانى » حتى بعد نهاية التاريخ .

وقد أوحى كوجيف ساخراً بفكرة أنه بدلاً من أن يحاكى اليابانيون الغربيين ، سيصبح الغرب (بما فيه روسيا) يابانى المسلك (وهو ما يحدث الآن بالفعل ، ولكن بغير المعنى الذى قصد إليه كوجيف) . وبعبارة أخرى ، فإنه فى العالم الذى حسمت فيه الصراعات حول كل المسائل الكبيرة ،

سيضحى التفاخر الشكلى المحض أهم صور التعبير عن الميجالوثيميا ، أى رغبة الإنسان فى نيل الاعتراف بتفوقه على أقرانه(٣) . ونلاحظ أن تقاليدنا النفعية فى الولايات المتحدة تجعل من الصعب حتى على الفنون الجميلة أن تصبح شكلية محضة . ويسعى الفنانون إلى إقناع أنفسهم بأن عليهم مسؤولية تجاه المجتمع بالإضافة إلى التزامهم بالقيم الجمالية . غير أن نهاية التاريخ ستعنى - من بين ما تعنيه - نهاية كل الفنون التى تعتبر نافعة اجتماعيًا ، مما سيؤدى بالتالى إلى انحطاط النشاط الفنى إلى شكلية فارغة كتلك التى نلحظها فى الفنون اليابانية التقليدية .

تلك إذن هى منافذ الميجالوثيميا فى الديموقراطيات الليبرالية المعاصرة . إن الصراع من أجل نيل الاعتراف بالتفوق لم يختف من الحياة الانسانية . غير أن مظاهره وحدوده قد تغيرت . فبدلاً من السعى لنيل الاعتراف بفضل غزو شعوب وأقطار أجنبية ، يحاول الأفراد الميجالوثيميون تسلق قمة الأنابورنا ، أو القضاء على مرض الإيدز ، أو تملك ناصية تكنولوجيا الطباعة الحجرية باستخدام الأشعة السينية . والواقع أن الأشكال الوحيدة تقريبًا للميجالوثيميا التى لا يسمح بها فى الديموقراطيات المعاصرة هى تلك التى تؤدى إلى الاستبداد السياسى . وليس الاختلاف بين هذه المجتمعات والمجتمعات الأرستوقراطية التى سبقتها هو فى أن الميجالوثيميا قد استبعدت ، وإنما فى أن الميجالوثيميا قد دفعت إلى مسالك غير ظاهرة . فالمجتمعات الديموقراطية تتمسك بمبدأ خلق الناس متساوين ، وتقوم الأخلاقيات فيها على أساس فكرة المساواة . ورغم أنه ما من شخص يحول القانون بينه وبين الرغبة فى نيل الاعتراف بتفوقه ، إلا أنه لا يوجد من يلقى تشجيعاً لرغبته هذه . وبذا تتعايش مظاهر الميجالوثيميا المتبقية حتى الآن فى الديموقراطيات الليبرالية ، مع المثل المعلنة للمجتمع ، ولكن مع درجة من التوتر تصبغ هذا التعايش .

- ٣٠ -

حقوق كاملة ، وواجبات منقوصة

قد يغرى بعض الطبائع الطموحة الترشيح لانتخابات الرئاسة ، أو تسلق جبل إيفرست . غير أن ثمة مجالاً أوسع فى الحياة المعاصرة يوفر إرضاء أكبر للرغبة فى نيل الاعتراف . هذا المجال هو الجماعة ، أى الحياة داخل الروابط الاجتماعية التى هى دون مستوى الأمة .

وقد أكد كل من توكفيل وهيجل أهمية حياة الروابط الاجتماعية باعتبارها بؤرة للعمل من أجل الصالح العام فى الدولة الحديثة . ففى الدول القومية الحديثة الضخمة ، تقتصر مواطنة الجماهير الغفيرة من الناس على انتخاب ممثلين لهم كل بضع سنوات . أما الحكومة فبعيدة ولها صفة الشخصية الاعتبارية داخل نظام يقتصر أعضاؤه المباشرين المشاركين فى العملية السياسية على المرشحين للمناصب ، وربما أيضًا معاونيهم فى الحملة الانتخابية وكتاب الأعمدة والمقالات الافتتاحية فى الصحف ، ممن يجعلون من السياسة مهنة لهم . وهو وضع يتناقض تناقضًا صارخًا مع وضع الجمهوريات الصغيرة فى التاريخ القديم التى كانت تطالب كافة المواطنين بالمساهمة النشيطة فى حياة المجتمع ، ابتداء من اتخاذ القرار السياسى إلى الخدمة العسكرية .

فالمواطنة فى العصور الحديثة تجد خير ممارسة لها فى « المؤسسات الوسيطة » ، كالأحزاب السياسية ، والشركات الخاصة ، ونقابات العمال ، والاتحادات المدنية ، والتنظيمات المهنية ، والكنائس ، وجمعيات الآباء والمدرسين ، ولجان إدارة المدارس ، والجماعات الأدبية ، وما شابه ذلك . فمن خلال مثل تلك الاتحادات المدنية ، يخرج الناس عن نطاق ذواتهم ومصالحهم الشخصية الأنانية . ونحن نذهب عادة إلى القول بأن توكفيل رأى أن حياة الروابط الاجتماعية داخل المجتمع المدنى مفيدة حيث إنها تدرب الناس على ممارسة السياسة الديموقراطية على مستوى عال . غير أنه كان يشعر أيضاً بأنها مفيدة فى حدّ ذاتها حيث إنها تحول بين الإنسان الديموقراطى وبين أن يصبح مجرد بورجوازى . فالرابطة الاجتماعية الخاصة ، مهما كانت صغيرة ، تشكل مجتمعًا ، فيصبح بذلك نموذجاً لمشروع أكبر يمكن للفرد أن يسعى لتحقيقه وأن يضحى من أجله باحتياجاته الأنانية . ورغم أن حياة الروابط الاجتماعية فى أمريكا قد لا تستدعى القيام بأعمال جليلة فاضلة أو التضحية بالنفس كتلك التى أشاد بها بلوتارك ، إلا أنها تسفر عن « أفعال صغيرة يومية طابعها إنكار الذات » ، وهى فى مقدور أعداد أكبر جدًا من الناس[١] .

إن حياة الروابط الاجتماعية الخاصة توفر إشباعًا مباشرًا أكبر بكثير مما توفره مجرد المواطنة فى ديموقراطية حديثة كبيرة . فاعتراف الدولة هو بالضرورة أمر اعتبارى ، فى حين نجد فى حياة الجماعة نوعًا أكثر فردية من الاعتراف من قبل أناس يشاركون الفرد فى ميوله ، بل وكثيرًا ما يشاركونه أيضًا فى قيمه ودينه وعنصره وما شابه ذلك . والاعتراف بالفرد داخل الجماعة لا يقوم فحسب على أساس من « فرديته » العامة ، وإنما يقوم أيضًا على مجموعة ضخمة من الصفات المعينة التى تشكل فى مجموعها كيانه . ويمكن للشخص أن يشعر يوميًا بالفخر بعضويته فى اتحاد مناضل ، أو كنيسة طائفية ، أو عصبة ضد المسكرات ، أو منظمة لحقوق المرأة ، أو جمعية لمكافحة السرطان ، كل منها « يعترف » بأعضائه بصورة تتسم بالشخصية (٢) .

غير أنه إن كانت حياة الجماعة القوية هى كما يقول توكفيل أفضل ضمان توفره الديموقراطية يحول دون أن يصبح المواطن فيها خاتم البشر ، فإنها مهددة دومًا فى المجتمعات المعاصرة . فما يهدد احتمال قيام جماعة ذات مغزى ليست قوة خارج الجماعة ، وإنما تهددها تلك المبادىء ذاتها من الحرية والمساواة التى تقوم الجماعة عليها ، والتى تشيع الآن فى جميع أنحاء العالم .

وتذهب الصيغة الأنجلوسكسونية للنظرية الليبرالية التى أسست عليها الولايات المتحدة إلى أن للناس حقوقًا كاملة تجاه مجتمعاتهم لكن ليس عليهم واجبات كاملة تجاهها . فواجباتهم منقوصة لأنها منبثقة عن حقوقهم . وما تقوم الجماعة إلا لحماية تلك الحقوق . ولذا فإن الواجب الأخلاقى تعاقدى محض . فهو ليس مفروضا من الله ، ولا من الخوف من حياة المرء الأبدية أو من النظام الطبيعى للكون ، وإنما يفرضه الصالح الشخصى للمتعاقد فى التزام الآخرين بتنفيذ العقد .

كذلك يضعف مبدأ المساواة الديموقراطى من احتمال قيام جماعة المصالح المشتركة فى المدى الطويل . فإن كانت أقوى الجماعات يربط بين أفرادها قوانين أخلاقية تعرّف لأفرادها الحق والباطل ، فإن نفس هذه القوانين الأخلاقية تحدد أيضًا باطن الجماعة وظاهرها . وإذا أردنا أن يصبح لتلك القوانين الأخلاقية أى معنى على الإطلاق ، فلا بد أن يكون للمستبعدين من الجماعة بسبب عزوفهم عن قبولها ، قيمة مختلفة أو مكانة أخلاقية مختلفة عن سائر أفراد الجماعة . غير أن المجتمعات الديموقراطية تميل دائماً إلى الانتقال من التسامح المحض لكل أساليب العيش البديلة ، إلى تأكيد مفهوم المساواة الجوهرية الخاص بها ، ومقاومة الأخلاقيات التى تنتقص من قدر وسلامة بدائل معينة . وبالتالى فهى تعارض ذلك النوع من الاستبعاد الذى تعرفه الجماعات القوية المتلاحمة .

والواضح أن الجماعات التى لا يربط بين أفرادها غير الصالح الشخصى المستنير ، تشوبها نقط ضعف معينة بالمقارنة بتلك التى تربط بين أفرادها التزامات مطلقة . فالعائلة تشكل أول أسس الحياة المشتركة ، بل وأهمها من وجوه كثيرة . ولا يبدو أن توكفيل كان يعتبر العائلة حائلاً قويًا دون ميل المجتمعات الديموقراطية إلى التشتت الاجتماعى ، ربما لأنه كان يعتبرها امتدادًا للذات ، وأمرًا مألوفًا فى كل المجتمعات . غير أن الكثيرين من الأمريكيين يعتبرون العائلة التى لم تعد الآن كبيرة كما كانت وإنما باتت مقصورة على الأبوين والأبناء ، هى الشكل الوحيد تقريباً لحياة الروابط

الاجتماعية المشتركة أو للجماعة كما يفهمونها . وقد كانت العائلة الأمريكية التى تسكن الضواحى ، والتى كانت محتقرة فى الخمسينيات من هذا القرن ، هى محور حياة أخلاقية معينة . ذلك أنه إن عزف الأمريكيون عن النضال والتضحية واحتمال المشاق من أجل بلادهم ، أو من أجل قضايا دولية كبرى ، فإنهم فعلوا كل ذلك عادة من أجل أولادهم .

غير أن صلاح أمر العائلات لا يكمن فى المبادىء الليبرالية ، أى متى اعتبرها أفرادها بمثابة شركة مساهمة شُكّلت لنفعهم ، وإنما يكمن فى علاقات الواجبات والمحبة . فنجاح تربية الأطفال أو نجاح الزواج على مدى الحياة يتطلب تضحيات شخصية هى تضحيات لا عقلانية إذا ما نظرنا إليها على أساس حساب الربح والخسارة . وكثيراً ما لا تعود المنافع الحقيقية للحياة العائلية القوية على من يتحملون أشد الالتزامات وطأة ، وإنما تنتقل عبر أجيال عديدة . والكثير من مشكلات العائلة الأمريكية المعاصرة (كارتفاع معدل الطلاق ، والافتقار إلى السلطة الأبوية ، وازورار الأبناء عن آبائهم ، إلى آخره) ناجمة تحديداً عن حقيقة نظر أفراد العائلة إليها نظرة ليبرالية بحتة . إذ حين تصبح الالتزامات العائلية أكبر مما كان ينتظره المتعاقد ، فإنه يسعى إلى إبطال شروط العقد .

وعلى صعيد أرقى رابطة اجتماعية ، وهى الوطن ذاته ، يمكن للمبادىء الليبرالية أن تضر أرفع صور الوطنية اللازمة لبقاء الجماعة . فمن المعروف على نحو شائع أنه من بين عيوب النظرية الليبرالية الأنجلو سكسونية أن الناس لن يضحوا بحياتهم فى سبيل دولة تقوم فقط على أساس مبدأ الحفاظ العقلانى على الذات . أما حجة أن الناس قد يخاطرون بحياتهم فى سبيل حماية ممتلكاتهم أو عائلاتهم ، فحجة باطلة فى نهاية المطاف ، حيث إن الملكية فى النظرية الليبرالية إنما تكون فقط للحفاظ على الذات لا العكس . وسيكون بالإمكان دائمًا أن يهجر المرء بلده آخذاً معه عائلته وثروته ، أو أن يتجنب التجنيد الاجبارى . أما عن حقيقة أن مواطنى الدول الليبرالية لا يسعون جميعاً إلى تجنب الخدمة العسكرية ، فإن هذا يعبر عن أن ثمة بواعث لسلوكهم كالشرف والكرامة . ونحن نعرف أن الكرامة هى الخاصية التى سعى « الوحش البحرى المخيف » الذى هو الدولة الليبرالية إلى إخضاعها وترويضها .

كذلك تؤثر ضغوط السوق الرأسمالية فى إمكانية توافر حياة جماعية قوية . فمبادىء الاقتصاد الليبرالى لا تعزز المجتمعات التقليدية بل تميل إلى بث الفرقة بين الأفراد وإبعاد بعضهم عن بعض . وتعنى مقتضيات التعليم والحراك العمالى أن يعيش الناس فى المجتمعات الحديثة بدرجة أقل فى إطار الجماعات التى نشأوا فيها ، أو التى عاشت فيها عائلاتهم من قبل(٣) . فحياتهم وروابطهم الاجتماعية أقل استقرارًا بالنظر إلى أن دينامية الاقتصاد الرأسمالى تعنى تنقلاً دائماً فى الموقع وطبيعة الإنتاج وبالتالى فى العمل . وفى ظل هذه الظروف يصبح من الصعوبة بمكان على الناس أن يمدّوا جذورهم فى جماعة من الجماعات ، أو أن يؤسسوا علاقات أكثر دوامًا واستقراراً مع زملائهم فى العمل أو مع جيرانهم . فعلى الأفراد دائماً أن يجهزوا أنفسهم بأدوات جديدة لاعمالهم الجديدة فى مدن جديدة . ومن ثم فإن الإحساس بالهوية الذى يخلقه الانتماء إلى إقليم أو موضع

يقل باستمرار ، ويجد الناس أنفسهم ينسحبون إلى داخل إطار عالم عائلاتهم الصغير جدًا ، وهو عالم يحملونه ، كما يحملون الأثاث ، عند انتقالهم من مكان إلى آخر .

وتميل المجتمعات التى يشترك أفرادها فى مفاهيم الخير والشر إلى أن تكون أكثر تماسكاً من المجتمعات الليبرالية التى تقوم على أساس المصالح الشخصية المشتركة دون غيرها . وتلك الجماعات أو المجتمعات التى نجدها فى الأقطار الآسيوية كبيرة الأهمية بالنسبة لما تتمتع به من انضباط ذاتى داخلى ونجاح اقتصادى ، لا تقوم على تعاقد بين أطراف معنية بصالحها الشخصى ، بل على أسس من الدين أو مبادىء مثل الكونفوشيوسية التى باتت بمثابة دين بفضل تداولها عبر قرون طويلة من التقاليد . كذلك فإن أقوى صور الحياة الجماعية فى الولايات المتحدة تنبثق عن قيم دينية مشتركة لا عن الصالح الشخصى العقلانى . فالمهاجرون الأول إلى الولايات المتحدة (الحجّاج) ، والطوائف البيوريتانية (المتطهرون) الذين استقروا فى نيو إنجلاند كان يربط بينهم صالح مشترك لا فى رخائهم المادى بل فى تَمجيد الله . ويميل الأمريكيون إلى تفسير حبهم للحرية على ضوء تلك الطوائف المارقة التى فرت من الاضطهاد الدينى فى أوروبا القرن السابع عشر . غير أنه مع شدة استقلالية مزاج هذه الطوائف الدينية ، لم يكن أفرادها ليبراليين على الإطلاق على حدّ فهم الجيل الذى قام بثورة ليبرالية . فهم أرادوا الحرية من أجل ممارسة دينهم هم ، ولم يريدوا حرية العقيدة الدينية فى حدّ ذاتها . ويمكننا أن نعتبرهم - بل كثيراً ما نعتبرهم بالفعل اليوم - جماعات من المتعصبين غير المتسامحين ضيقى الأفق[٤] . وحين زار توكفيل الولايات المتحدة فى الثلاثينيات من القرن الماضى كانت الليبرالية بمفهوم لوك قد سادت الحياة الفكرية فى البلاد . غير أنه لاحظ أن الغالبية العظمى من الروابط المدنية ظلت دينية فى جذورها أو ظلت لديها أهداف دينية .

ولم يتردد الليبراليون المتأثرون بأفكار لوك الذين قاموا بالثورة الأمريكية من أمثال جفرسون أو فرانكلين ، ولا الرجال شديدو الإيمان بالحرية والمساواة من أمثال أبراهام لينكولن ، فى تأكيد أن الحرية تتطلب الإيمان بالله . وبعبارة أخرى فإن العقد الاجتماعى بين الأفراد ذوى المصالح الشخصية العقلانية لم يكن كافياً فى حد ذاته ، وإنما كان يتطلب إيماناً إضافيًا بالثواب والعقاب الإلهيين . وقد تمكنا الآن من إقامة ما يمكن اعتباره بحق نوعاً أنقى من الليبرالية : فقد قررت المحكمة العليا أنه حتى التأكيد غير الكنسى للإيمان بالله قد يضايق الملحدين ، وبالتالى فهو غير مسموح به فى المدارس العامة . وليس غريباً أن تنحسر قوة الحياة الاجتماعية فى أمريكا فى ظل وضع لايحبذ التزمت الخلقى والتعصب الدينى بكل أشكالهما لاضرارهما بمفهوم التسامح ، وفى مناخ فكرى يُضعف من احتمال الإيمان بمذهب واحد بالنظر إلى الالتزام الأسمى بالانفتاح على كل معتقدات العالم ونظمه القيمية . وقد حدث هذا الانحسار لا بالرغم من المبادىء الليبرالية ، وإنما بسببها . وهو ما يوحى بأنه لن يكون بالوسع تقوية الحياة الاجتماعية بشكل أساسى ما لم يتخل الأفراد عن بعض حقوقهم لمجتمعاتهم ، وما لم يقبلوا عودة أشكال تاريخية معينة للتسامح[٥] .

وبعبارة أخرى فإن الديموقراطيات الليبرالية لا تتمتع بالاكتفاء الذاتى . إذ يتعين أن تنبع الحياة

الاجتماعية التى تعتمد عليها عن مصدر غير الليبرالية ذاتها(٦) . ولم يكن الرجال والنساء الذين شكلوا المجتمع الأمريكى وقت تأسيس الولايات المتحدة أفراداً عقلانيين منعزلين يأخذون باعتبار الصالح الشخصى ، وإنما كان معظمهم أعضاء فى جماعات دينية يربط بينها قانون أخلاقى وإيمان بالله . أما الليبرالية العقلانية التى اعتنقوها فيما بعد فلم تكن امتداداً لهذه الثقافة السابقة ، وإنما تعايشت معها فى ظل قدر من التوتر . وقد غدا « الصالح الشخصى بمفهومه الصائب » مبدأً مقبولاً من شطر كبير من الأمة ، يضع أساساً غير رفيع الشأن ولكنه صلب لفضائل الجمهور فى الولايات المتحدة ، وهو أساس كان فى حالات كثيرة أصلب مما كان يمكن أن يهيئه استلهام القيم الدينية أو القيم السابقة على عصر الحداثة وحدها . غير أن تلك المبادىء الليبرالية كان لها فى المدى الطويل تأثير هدّام فى القيم السابقة على الليبرالية ، وهى قيم لازمة لحماية قوة المجتمعات ، وبالتالى كان تأثيرها ضارًا بقدرة المجتمع الليبرالى على الحفاظ على ذاته .

- ٣١ -

الحروب الكبرى للروح

يوحى تدهور الحياة الجماعية بأننا قد نواجه فى المستقبل خطر التحول لنصبح خاتم البشر الآمنين المستغرقين فى ذواتنا ، الخالين من الجهاد الثيموسى من أجل أهداف أسمى ، إذ نسعى وراء وسائل الراحة الخاصة . بيد أن الخطر المقابل قائم هو أيضاً ، وهو أن نعود إلى وضع الإنسان الأول الذى يخوض معارك دموية لا طائل وراءها من أجل المنزلة ، ولكن بأسلحة حديثة هذه المرة . والواقع أن المشكلتين ترتبط إحداهما بالأخرى ، حيث إن الافتقار إلى منافذ منظمة بنّاءة للميجالوثيميا قد يؤدى بكل بساطة إلى عودة ظهورها فى صورة مرضية أكثر تطرفاً .

ومن المنطقى أن نتساءل عما إذا كان كافة الناس سيؤمنون بأن صنوف الصراعات والتضحيات الممكنة فى ديموقراطية ليبرالية غنية وراضية عن ذاتها ، كافية لإبراز أسمى ما فى الإنسان . أفليس ثمة مستودعات من المثالية غير قابلة للنفاد ، بل وقد تكون بكرًا لم تمسسها الأيدى قط ، متى انشغل المرء بالتنمية شأن دونالد ترمب ، أو بتسلق الجبال شأن راينهولد مايسنر ، أو بالسياسة شأن جورج بوش ؟ ورغم انه من الصعب من عدة وجوه التشبه بهؤلاء ، ومع كل ما ينالونه من الاعتراف ، فإن حياتهم ليست بأشق حياة ، وليست القضايا التى يخدمونها أكثر القضايا جدية وعدلاً . وما دام الوضع كذلك فإن أفق الإمكانات البشرية التى يحددونها لن تكون فى النهاية مشبعة للطبائع الأكثر ثيموسية .

إن الفضائل والمطامح التى تبعثها الحروب من غير المحتمل أن تجد لنفسها بالذات تعبيراً لها فى الديموقراطيات الليبرالية . سيكون ثمة كثير من الحروب الرمزية ، كما فى حالة محامى الشركات المتخصصين فى خصومات استيلائها على ملكية شركات أخرى ، فيحسبون أنفسهم وحوشاً كاسرة أو مقاتلين ، وحالة المتاجرين بالسندات الذين يحسبون أنفسهم - كما فى رواية توم وولف « إحراق داء الغرور The Bonfire of the Vanities » - « سادة الكون » . (غير أنهم سيحسبون ذلك فى معرض الفخر بأنفسهم فحسب) . فما أن يلقوا بأنفسهم على المقاعد الجلدية الوثيرة فى سياراتهم الـ « بى إم دبليو » ، حتى يدركوا فى قرارة أنفسهم أنه كان فى الماضى ثمة مقاتلون وسادة حقيقيون فى العالم لا شك أنهم كانوا سيحتقرون الفضائل التافهة اللازمة لنيل الثراء أو الشهرة فى المجتمع الأمريكى الحديث . ويبقى السؤال مفتوحاً : إلى متى ستقنع الميجالوثيميا بالحروب والانتصارات الرمزية . وبوسعنا أن نتصور أن بعض الناس لن يرضيهم إلا إثبات أنفسهم

بالقيام بنفس العمل الذى كان يشكل إنسانيتهم فى مستهل التاريخ ، فيسعون إلى المخاطرة بحياتهم فى معركة عنيفة ، ومن ثم يثبتون على نحو لا تتطرق إليه ذرة من الشك ، لأنفسهم وللآخرين ، أنهم أحرار . سيسعون عامدين فى طلب المتاعب والتضحيات ، حيث إن الألم سيكون هو السبيل الوحيد المتاح لهم إلى إثبات استطاعتهم الرضا عن أنفسهم وقدرتهم على البقاء بشراً .

وقد ذهب هيجل - عكس شارحه كوجيف - إلى أن الحاجة إلى إحساس المرء بالافتخار بانسانيته ، لن يُشبعها بالضرورة « الأمن والرخاء » اللذان سيعمان مع نهاية التاريخ[1] . ذلك أن البشر سيواجهون دائمًا خطر الانحدار من حالة المواطنة إلى محض البورجوازية ، فيحتقرون أنفسهم من أجل ذلك . والواقع أن المحك النهائى للمواطنة كان - وسيظل - كامناً فى مدى استعداد المرء لأن يموت من أجل وطنه ، فيكون على الدولة أن تفرض الخدمة العسكرية وأن تستمر فى خوض الحروب .

وقد أدّى هذا الجانب من فكر هيجل إلى اتهامه بموازرة فكرة الحرب . غير أنه لم يمجد الحروب فى ذاتها ، ولا هو رأى فيها الهدف الرئيسى للإنسان . وإنما رأى الحروب هامة بسبب تأثيراتها الثانوية فى الشخصية وفى المجتمع . لقد كان هيجل يؤمن بأنه بدون احتمال الحرب والتضحيات التى تتطلبها ، سيصبح الإنسان لين العريكة ومستغرقًا فى ذاته ، وسيتدهور المجتمع فيصبح مستنقعًا لإشباع الملذات الأنانية فتنحل الجماعة نتيجة لذلك . وقد كان خوف الإنسان من سيده (الموت) قوة أكبر من أية قوة أخرى ، بوسعها أن تُخرج الناس من أنفسهم وأن تذكرهم بأنهم ليسوا ذرات منعزلة عن غيرها وإنما هم أعضاء فى مجتمعات تقوم على مثل عليا مشتركة . وستكون الديموقراطية الليبرالية التى تخوض كل جيل حربًا قصيرة حاسمة للدفاع عن حريتها واستقلالها أوفر صحة ورضاً من الديموقراطية التى لا تعرف غير السلام المستمر .

ويعكس رأى هيجل فى الحرب خبرة بها مألوفة لدى الكثيرين . فرغم ما يعانيه المقاتلون فيها من آلام رهيبة ، ومن خوف ويؤس نادراً ما يعرفونهما فى غيرها ، فإنهم إذا بقوا بعدها على قيد الحياة يميلون إلى وضع كافة الأمور الأخرى فى إطار منظور معين ، بحيث يبدو ما يسميه الناس بالبطولة أو التضحية فى حياتهم المدنية تافهاً حقًا ، فى حين تكتسب الصداقة والبسالة معانى جديدة أكثر حيوية ، وتتغير منذ ذلك الحين حياتهم بفضل ذكرى اشتراكهم فى شىء أكبر من ذواتهم . أو على حد تعبير أحد الكتاب عقب الحرب الأهلية الأمريكية (وهى يقينًا من أدمى وأبشع الصراعات فى الأزمنة الحديثة) ، « إن أحد المقاتلين فى قوات شيرمان ، اكتشف بعد عودته مع رفاقه إلى ديارهم ، أنه حين تتفرق الجيوش ويذوب أفرادها وسط الحياة مع الشعب ، يبدو التكيف صعباً بعض الشىء .. لقد تنقل الجنود هنا وهناك ، وشهدوا كل شىء ، وانتهت تجربة الحياة الكبرى ولا يزال أمامهم معظم سنى حياتهم . فإذا بهم يجدون صعوبة فى أن يشاركوا الغير أهدافهم خلال أيام السلم الهادئة »[2] .

ولكن لنفرض أن العالم « امتلأ » بالديموقراطيات الليبرالية ولم يعد به طغيان أو استبداد ملموس يمكن الجهاد ضده ؛ تفيد التجربة بأنه متى لم يتمكن الناس من الجهاد فى سبيل قضية عادلة بسبب

انتصار تلك القضية العادلة فى جيل سابق ، فإنهم سيجاهدون ضد القضية العادلة . سيصارعون من أجل الصراع . أى أنهم سيصارعون لشعورهم بالملل حيث إنهم لا يتخيلون الحياة فى العالم دون صراع . فإن تميز الشطر الأعظم من العالم الذى يحيون فيه بالديموقراطية الليبرالية والسلام والرخاء ، فسيجاهدون ضد هذا السلام وهذا الرخاء وهذه الديموقراطية .

ويمكننا أن نلمح مثل هذا السلوك السيكولوجي خلف اشتعال أحداث عام ١٩٦٨ فى فرنسا . فالطلبة الذين استولوا استيلاء مؤقتاً على باريس وأسقطوا الجنرال ديجول لم يكن لديهم حافز « عقلانى » على التمرد ، حيث إن معظمهم كانوا من السلالة المدللة لمجتمع من أكثر المجتمعات فى الأرض حرية ورخاء . غير أن غياب الصراع والتضحية فى حياة طبقتهم المتوسطة هو ذاته الذى دفعهم إلى النزول إلى الشوارع ومواجهة الشرطة . ورغم أن الكثيرين منهم كانوا مفتونين بأطراف أفكار غير عملية كالماوية ، فلم يكن لديهم أية رؤية متماسكة بوضوح عن مجتمع أفضل . غير أن مضمون احتجاجهم لا أهمية له ، وإنما المهم هو أنهم رفضوا الحياة فى مجتمع غدت فيه المثل العليا على نحو ما أمراً مستحيلاً .

وقد كان الملل الناجم عن السلام والرخاء فى الماضى له عواقب أخطر بكثير . خذ مثلاً الحرب العالمية الأولى . فجذور هذا الصراع لا تزال إلى يومنا هذا تبدو معقدة ، ومحوراً لدراسات كثيرة وجدل كبير . فثمة قدر من الحقيقة فى تفسيرات أسباب الحرب ، بما فيها الروح العسكرية والنزعة القومية فى ألمانيا ، والتصلب المتزايد فى نظام التحالفات ، والانهيار المطرد فى ميزان القوى الأوروبى ، والبواعث التى وفرتها النظريات والتكنولوجيا على الردع والبدء بالهجوم ، وغباء وتهور قادة أفراد معينين . غير أنه إلى جانب كل هذا ثمة عامل أكثر تعقيداً وحيوية أدى إلى الحرب ، وهو أن الكثيرين من أفراد الجماهير الأوروبية أرادوا الحرب بكل بساطة لمللهم من رتابة حياتهم المدنية وافتقارهم إلى المشاعر الجماعية فى الحياة المدنية . وتركز معظم الروايات عن عمليات اتخاذ القرار الذى أدى إلى الحرب ، على الحسابات الاستراتيجية العقلانية ، وتهمل اعتبار الحماسة الشعبية الهائلة التى دفعت بكل البلاد إلى التعبئة العامة . فقد نتج عن الإنذار النمساوى المجرى العنيف إلى الصرب عقب اغتيال الأرشدوق فرانتز فرديناند فى سارايبفو ، أن اندلعت مظاهرات شعبية صاخبة فى برلين تؤيد النمسا ، رغم أنه لم تكن لألمانيا مصلحة مباشرة فى النزاع . وقامت مظاهرات وطنية ضخمة أمام مبنى وزارة الخارجية وأمام مقر إقامة القيصر لمدة سبعة أيام حاسمة فى أواخر يوليو ١٩١٤ وأوائل أغسطس . وحينما عاد القيصر إلى برلين يوم ٣١ يوليو قادما من بوتسدام ، استقبلته حشود عارمة من الناس تطالبه بالحرب . وفى مثل هذا الجو اتخذت القرارات التى أدت إلى الحرب[٣] . وتكررت هذه المشاهد فى نفس الأسبوع فى كل من باريس وبتروجراد ولندن وفيينا . وقد عكس هذا الهياج الجماهيرى الشعور بأن الحرب تعنى الوحدة الوطنية والمواطنة اللتين طال انتظارهما ، والتغلب على دواعى الفرقة بين الرأسمالى والبروليتارى ، وبين البروتستانتى والكاثوليكى ، وبين المزارع والعامل ، وهو ما يميز المجتمع المدنى . وقد وصف أحد المراقبين هذا الشعور السائد لدى الحشود فى برلين بقوله : « ما من أحد

يعرف الآخر . غير أن الكافة تملكتهم عاطفة قوية مشتركة : هي الحرب ، الحرب ، والإحساس بالتضامن الجمعي »(٤) .

كانت أوروبا عام ١٩١٤ قد خبرت قرناً من السلام عقب آخر صراع كبير شمل القارة كلها ، وهو الصراع الذى انتهى بتسوية مؤتمر فيينا . وشهد ذلك القرن ازدهار الحضارة التكنولوجية الحديثة بفضل تصنيع أوروبا وما نجم عنه من رخاء مادى هائل ، وبزوغ مجتمع الطبقة المتوسطة . ويمكن النظر إلى المظاهرات المؤيدة للحرب التى قامت فى مختلف العواصم الأوروبية فى أغسطس عام ١٩١٤ ، على أنها - إلى حد ما - تمرد ضد حضارة الطبقة المتوسطة هذه ، وضد أمنها ورخائها وافتقارها إلى التحديات . ذلك أن الإيسوثيميا النامية فى الحياة اليومية لم تعد تبدو كافية . وعاد ظهور الميجالوثيميا على نطاق جماهيرى . ولم تكن هذه ميجالوثيميا الأمراء ، بل ميجالوثيميا أمم بأسرها تسعى وراء نيل الاعتراف بقدرها وكرامتها .

فى ألمانيا بالذات اعتبر الكثيرون الحرب ثورة ضد مادية العالم التجارى الذى خلقته كل من فرنسا وذلك النموذج الأكبر للمجتمعات البورجوازية ، أى بريطانيا . وقد كانت ألمانيا بطبيعة الحال تشعر بمظالم كثيرة معينة على يد النظام القائم فى أوروبا ، سواء من قبل السياستين الاستعمارية والبحرية ، أو خطر التوسع الاقتصادى الروسى . غير أننا حين نقرأ التبريرات الألمانية للحرب يلفت نظرنا التأكيد المستمر للحاجة إلى نوع من النضال الذى لا هدف له ، والذى من شأنه أن يحدث تأثيراً أخلاقيًا مطهّرا ، بصرف النظر عما إذا كانت ألمانيا ستكسب مستعمرات أو تنال حرية البحار . ومن الأمثلة الدالة على ذلك تعليقات شاب ألمانى يدرس الحقوق وهو فى طريقه إلى الجبهة فى سبتمبر عام ١٩١٤ . فهو فى حين يذم الحرب لكونها « فظيعة ، وغير جديرة بالبشر ، وغبية ، وبالية ، ومدمرة من كل الوجوه » ، يصل مع ذلك إلى النتيجة التى انتهى اليها نيتشه فيقول إن « الاعتبار الحاسم هو قطعاً ودائماً مدى استعداد الفرد للتضحية لا موضوع التضحية »(٥) . ذلك أن الواجب (Pflicht) لم يفهم على أنه شأن من شؤون المصلحة الشخصية المستنيرة ، ولا على أنه التزام تعاقدى ، وإنما هو قيمة أخلاقية مطلقة توضح قوة الشخص الداخلية وتساميه على المادية والتكيف بمقتضى القوانين الطبيعية ، وهو بداية الحرية والنزعة الخلاّقة .

ولا يقيم الفكر الحديث حواجز فى وجه قيام حرب عَدَمية فى المستقبل ضد الديموقراطية الليبرالية من قبل أولئك الذين شبوا فى ظلها . فالنسبية (تلك النظرية التى تذهب إلى أن كافة القيم ليست إلا نسبية ، والتى تهاجم كل « وجهات النظر صاحبة الامتياز على غيرها ») لابد وأن تنتهى بتحديد قيم ديموقراطية ومتسامحة هى أيضًا . وليست النسبية سلاحا يمكن أن يصوّب تجاه هذا العدو أو ذاك وفق اختيارنا ، وإنما هى سلاح يطلق النار دون تمييز ، فلا يصيب فحسب أسس المطلقات والمعتقدات والمسلمات فى التقاليد الغربية ، وإنما يصيب أيضاً تأكيد هذه التقاليد لمبدأ التسامح والتنوع وحرية الفكر . ذلك أنه إن لم يكن ثمة ما هو صحيح بصورة مطلقة ، وإن كانت كل القيم تتحدد فى ضوء الثقافات بصور مختلفة ، فلا بد أن ينطبق هذا أيضًا على المبادىء الأثيرة لدى النفس كالمساواة بين البشر .

وليس ثمة مثل لذلك أفضل من الذى ضربه نيتشه نفسه ، وهو الذى كان يؤمن بأن وعى الانسان بأنه ليس ثمة شيء صادق إنما هو خطر وفرصة فى نفس الوقت . فهو خطر لأنه - كما سبق القول - يقوض احتمال الحياة « فى إطار أفق معين » . غير أنه أيضا فرصة ، لأنه يتيح حرية إنسانية كاملة تحرر الإنسان من القيود الأخلاقية المسبقة . فالصورة النهائية للإبداع الانسانى عند نيتشه ليست الفن ، وإنما هى خلق ما هو أسمى من كل شيء آخر ، وهو القيم الجديدة . إن مشروع الإنسان بعد أن حرر نفسه من قيود الفلسفات السابقة التى كانت تؤمن باحتمال وجود حقيقة مطلقة ، أصبح يتمثل فى « إعادة تقييم كافة القيم » ، بدءا بالقيم المسيحية . وقد سعى عامدًا إلى زعزعة الإيمان بالمساواة بين البشر ، ذاهبًا إلى أنها مجرد تعصب غرسته المسيحية فينا . وكان نيتشه يأمل فى أن يتخلى مبدأ المساواة فى يوم ما عن مكانه لأخلاقيات تبرر هيمنة الأقوياء على الضعفاء ، وانتهى بتمجيد ما يمكن أن نعتبره فلسفة القسوة . كان يكره المجتمعات التى تأخذ بالتنوع والتسامح ، ويفضل عليها تلك التى تأخذ بعدم التسامح والتصرف الغريزى دونما شعور بالندم ، كطبقة الشاندالا الهندية التى حاولت إنجاب سلالات متميزة من البشر ، أو « الوحوش المفترسة الشقراء » ، التى « تنشب أظفارها الرهيبة دون تردد فى الجماهير »[٦] . وقد دار جدال واسع النطاق بشأن صلة نيتشه بالفاشية الألمانية . ورغم أنه بالوسع الدفاع عنه وتبرئته من التهمة ضيقة الأفق بأنه كان أبًا للاشتراكية القومية ونظرياتها السانجة ، فإن العلاقة بين فكره والنازية ليست من قبيل المصادفة . فقد زعزعت النسبية عند نيتشه - كما عند خلفه مارتن هايديجر - كافة الأسانيد الفلسفية التى تقوم عليها الديموقراطية الليبرالية الغربية ، وأقامت مكانها نظرية القوة والهيمنة[٧] . وكان نيتشه يرى أن مرحلة العدمية الأوروبية التى أسهم بجهد لتدشينها ستؤدى إلى « حروب كبرى تشنها الروح » ، وهى حروب لا هدف لها غير تأكيد أهمية الحرب ذاتها .

وقد حاول المشروع الليبرالى الحديث أن ينقل أساس المجتمعات الانسانية من الثيموس إلى الأساس الأكثر استقرارًا وهو الرغبة . و « حلت « الديموقراطية الليبرالية مشكلة الميجالوثيميا بتقييدها والتسامى بها عن طريق سلسلة معقدة من الترتيبات التنظيمية ، كمبدأ السيادة الشعبية ، وتأكيد مبدأ الحقوق ، وسيادة القانون ، وفصل السلطات ، وما شابه ذلك . كذلك أتاحت الليبرالية الفرصة لظهور العالم الاقتصادى الحديث بأن حررت الرغبة من كل القيود على التملك ، والربط بينها وبين العقل فى صورة العلوم الطبيعية الحديثة . وبذا انفتح أمام الإنسان فجأة مجال جديد دينامى وخصب إلى ما لا نهاية من مجالات النشاط . ويذهب المنظرون الأنجلو سكسونيون لليبرالية إلى أن السادة الكمالى يمكن إقناعهم بالتخلى عن غرورهم وبأن يتخذوا عالم الاقتصاد مجالا لنشاطهم بدلاً من ذلك . وهكذا يمكن إخضاع الثيموس للرغبة والعقل ، أى إخضاع الرغبة لمقتضيات العقل .

وقد فهم هيجل هو أيضا أن التحول الأساسى الذى طرأ على الحياة الحديثة هو ترويض السيد وتحويله إلى إنسان اقتصادى . غير أنه أدرك أن هذا لا يعنى إلغاء الثيموس وإنما تحويلها إلى صورة جديدة رأى أنها أرقى فى الدرجة . فميجالوثيميا القلة عليها أن تفسح الطريق لايسوثيميا الكثرة . وليس معنى هذا أن يصبح الناس دون صدور ، وإنما ستكف صدورهم عن الانتفاخ بالفخر المتغطرس . ويشكل أولئك الذين لم يعودوا قانعين بعالم ما قبل الديموقراطية ، الغالبية العظمى

من البشرية . أما من لن يرضيهم العالم الحديث القائم على الاعتراف العام فأقل عدداً بكثير . وهو ما يفسر ذلك الاستقرار المذهل للديموقراطية وقوتها في العالم المعاصر .

ويمكن اعتبار رسالة نيتشه في الحياة محاولة لإعادة الميزان بصورة ملحوظة إلى ترجيح كفة الميجالوثيميا . فغضب الحراس عند أفلاطون لم يعد ثمة ما يبرر تقييده بأي مفهوم عن الصالح العام . ذلك أنه ليس ثمة صالح عام . فكل الجهود الساعية إلى تعريفه إنما تعكس قوة القائمين بالتعريف . ومن المؤكد أن الصالح العام الذي يوفر رضا خاتم البشر عن ذاته أمر ضعيف الشأن . ذلك أنه لم يعد هناك حراس على قدر جيد أو سيء من التدريب ، وإنما نرى حراساً تتفاوت درجة غضبهم . وسيكون المعيار الرئيسي للتمييز بينهم من الآن فصاعداً هو شدة غضبهم ، أي قدرتهم على فرض « قيمهم » على الآخرين . فقد غدت الثيموس عند نيتشه هي الإنسان كله لا مجرد جزء من ثلاثة أجزاء كما كان الحال عند أفلاطون .

فإن تطلعنا إلى الخلف نحن الذين نعيش في شيخوخة الجنس البشري ، فقد نصل إلى النتيجة التالية : وهي أنه ما من « نظام اقتصادي اجتماعي » بإمكانه إرضاء كل الناس في كل الأمصار ، بما في ذلك الديموقراطية الليبرالية . ولا يتصل هذا بقصور في الثورة الديموقراطية بمعنى أن ثمار الحرية والمساواة لا يستمتع بها الجميع . وإنما ينبع السخط تحديدا داخل ذات الأقطار التي انتصرت فيها الديموقراطية انتصارًا كاملاً . فهو سخط على الحرية والمساواة . ولذا فإن أولئك الذين سيستمر سخطهم سيظلون دائماً قادرين على أن يبدأوا التاريخ من جديد .

ويبدو بالإضافة إلى ذلك أن الاعتراف العقلاني لا يقدر على حماية نفسه بنفسه ، وإنما عليه أن يعتمد على أشكال قديمة وغير شائعة من الاعتراف حتى يؤدي وظيفته أداءً سليماً . فالديموقراطية المستقرة تتطلب ثقافة ديموقراطية ، تكون غير عقلانية أحياناً ، وتتطلب مجتمعاً مدنيًا تلقائيًا يبزغ من التقاليد السابقة على الليبرالية . وتعتبر أخلاقيات العمل القوية خير ما يضمن الرخاء الرأسمالي ، غير أنها تعتمد بدورها على أشباح المعتقدات الدينية الميتة ، إن لم تعتمد على تلك المعتقدات ذاتها ، أو على التزام غير عقلاني بخدمة الأمة أو العنصر . ويمكن لاعتراف الجماعات أن يكون عضداً أفضل من الاعتراف العام بكل من النشاط الاقتصادي ، وحياة الجماعة . وحتى لو أنه ثبت في النهاية أنه غير عقلاني ، فإن هذه اللاعقلانية لن تزعزع المجتمعات الآخذة بها إلا بعد زمان طويل جدًا . ولهذا فإن الاعتراف العام ليس فقط أمراً غير مرض للكافة ، بل إن قدرة المجتمعات الديموقراطية الليبرالية على دعم قواعدها وضمان استمرارها على أساس عقلاني وعلى مدى طويل ، هي أيضاً موضع قدر من الشك .

لقد كان أرسطو يؤمن بأن التاريخ سيكون دوريًا لا متصلاً ، على أساس أن كافة النظم هي نظم قاصرة بشكل أو آخر ، وأن أوجه القصور هذه ستؤدي دوماً إلى إثارة حاجة الناس إلى تغيير النظام الذي يعيشون في ظله وتحويله إلى نظام مختلف . أفلا يمكننا إذن ـ على هدى كل الأسباب التي شرحناها لتونا ـ أن نقول إن نفس الشيء ينطبق على الديموقراطية الحديثة ؟ فلو أننا أخذنا بنظرية أرسطو ، لأمكننا القول بأن مجتمع خاتم البشر المكون في مجموعه من الرغبة والعقل ، سيعقبه

مجتمع من الناس الأول المتوحشين الذين لا يريدون غير الاعتراف ، والعكس بالعكس ، في حلقة مفرغة لا نهاية لها .

غير أن ساقي ذلك الكائن غير متساويتي الطول . فالبديل عند نيتشه يجبرنا على التخلي تمامًا عن جانب الرغبة من الروح . وقد علمنا القرن الحالي أن للجهد الساعي إلى بعث الميجالوثيميا المتحررة من كل القيود عواقب وخيمة ، حيث إننا خبرنا بالفعل - وبوجه من الوجوه - بعض « الحروب الكبرى » التي تنبأ بها نيتشه . فتلك الجماهير التي كانت تناصر الحرب في أغسطس عام ١٩١٤ شهدت التضحيات والمخاطر التي كانت تريدها ، وشهدت الكثير أيضاً غيرها . وقد أوضح المسار التالي للحرب العالمية الأولى أنه مهما كانت الآثار الثانوية للحرب مفيدة من حيث تقوية الشخصية أو المجتمع ، إلا أنها لا شيء البتة بالمقارنة بالطابع الهدام المخرّب لعواقبها الأساسية . وقد أخذت المخاطرة بالحياة في معركة دموية في القرن العشرين صورة ديموقراطية من جميع الوجوه . فبدلاً من أن تكون من سمات الشخصية الفذة ، أصبحت تجربة مفروضة قسرًا على جماهير الرجال ، ثم على النساء والأطفال أيضًا . ولم تؤد إلى إرضاء الرغبة في الاعتراف ، وإنما أدت إلى موت لا هدف له ولا تمييز عنده بين الناس . وبدلاً من أن تعزز الحرب المعاصرة دور الفضيلة ، والروح الخلاقة ، إذا بها تزعزع إيمان الناس بمعنى مفاهيم مثل الشجاعة والبطولة ، وتغرس إحساساً عميقاً بالاغتراب والضياع لدى من خبرها . فإن شعر الناس في المستقبل بالملل والسأم من جراء السلام والرخاء ، وتطلعوا إلى صراعات ثيموسية وتحديات جديدة ، فإن العواقب تهدد بأن تكون أفظع حتى مما كانت عليه في الماضي ، حيث إن لدينا الآن أسلحة نووية وأسلحة أخرى للدمار الشامل ، يمكن أن يهلك من جرائها الملايين على الفور ودون تمييز .

أما الحصن الحصين في وجه إعادة التاريخ والعودة إلى وضع الإنسان الأول ، فهو الآلية العظيمة للعلوم الطبيعية الحديثة التي وصفناها في الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وهي آلية يهديها العقل وتحفزها رغبة غير محدودة . وسيعني إنعاش الميجالوثيميا في العصر الحديث قطيعة مع ذلك العالم الاقتصادي القوي الدينامي ، ومحاولة لقطع الصلة بمنطق التنمية التكنولوجية . وقد ثبت إمكان حدوث مثل هذه القطيعة في أزمنة وأمكنة معينة على نحو ما حدث حين ضحى بلد مثل ألمانيا أو اليابان بنفسه من أجل نيل الاعتراف القوي . وإن كان من المشكوك فيه أن يسمح العالم في مجموعه بحدوث مثل هذه القطيعة لفترة زمنية طويلة . لقد اندفعت ألمانيا واليابان بقوة رغبتهما في نيل الاعتراف بتفوقهما إلى خوض حربين خلال النصف الأول من القرن العشرين ، غير أنهما ظنتا أيضاً أنهما تضمنان بهذه الحروب مستقبلهما الاقتصادي وأن يستوليا لمصلحتهما على مجال تجاري جديد أو « مجال للرخاء المشترك » . وقد أوضحت الخبرات اللاحقة لهذين البلدين أن الأمن الاقتصادي يمكن توفيره على نحو أسهل بالتجارة الحرة الليبرالية لا بالحرب ، وأن طريق الغزو العسكري مدمر تماماً للقيم الاقتصادية .

فإن أنا قلّبت النظر في أمريكا المعاصرة ، فلن يدهشني أننا نواجه مشكلة الإفراط في الميجالوثيميا . فأولئك الشباب المتحمسون المتوجهون للدراسة في مدارس القانون أو الأعمال

التجارية ، والذين يدوّنون مذكراتهم فى اهتمام آملين فى التمكن من الحفاظ على مستوى الحياة الذى يرونه من حقهم ، يواجههم خطر التحول إلى خاتم البشر أكثر مما يواجههم خطر إحياء عواطف الإنسان الأول . إذ يرون أن المشروع الليبرالى الذى يستهدف ملء حياتهم بالممتلكات المادية وبالمطامح الآمنة المشروعة ، يبدو أنه تحقق على نحو باهر . ومن الصعب أن نرى تطلعات عظيمة غير محققة أو عواطف لا عقلانية تحت السطح لدى الطالب العادى من طلاب السنة الأولى فى كليات الحقوق .

وهو نفس الحال فى الأقطار الأخرى من العالم التى تجاوزت مرحلة التاريخ . فخلال الثمانينيات من هذا القرن لم يكشف قادة معظم دول أوروبا الغربية عن تطلعات إلى خوض صراع عظيم أو إلى التضحية حين كانوا يواجهون مشكلات كالحرب الباردة ، أو القضاء على الجوع فى العالم الثالث ، أو القيام بعمل عسكرى ضد الإرهاب . كان ثمة متعصبون متطرفون بين الشباب الذين انضموا إلى الجيش الأحمر الألمانى أو إلى الألوية الحمراء فى ايطاليا ، غير أنهم كانوا يمثلون هامشا ضيقاً مهووساً أبقت عليه المساعدات من الكتلة السوفييتية . وفى أعقاب الأحداث الضخمة فى خريف عام ١٩٨٩ فى أوروبا الشرقية ، انتابت عدداً كبيراً من الألمان الشكوك بصدد حكمة توحيد بلادهم بالنظر إلى التكلفة الباهظة لهذا التوحيد . كل هذه ليست من سمات حضارة متحفزة للحركة كأنها زنبرك مضغوط ، ومستعدة للتضحية بنفسها قرباناً لنزعات تعصبية جديدة غير مرئية ، وإنما هى حضارة راضية تماماً بوضعها وبمستقبلها .

لقد ذهب أفلاطون إلى أنه فى حين نجد الثيموس أساساً للفضائل ، فهى فى حد ذاتها لا هى بالخير ولا هى بالشر ، وإنما ينبغى ترويضها حتى تخدم الصالح العام . وبعبارة أخرى فإنه من الواجب أن يتحكم العقل فى الثيموس وأن تتحالف الرغبة مع هذه الأخيرة . والمدينة الفاضلة هى حيث يتم إرضاء الجوانب الثلاثة جميعاً ويتحقق التوازن فيما بينها بهدى من العقل(٨) . أما تحقيق أكمل الأنظمة فصعب للغاية حيث إن عليه أن يرضى قوى النفس الثلاث فى آن واحد : عقل الإنسان ورغبته وثيموسيته . غير أنه حتى لو استحال على الأنظمة القائمة بالفعل إرضاء الإنسان إرضاءً تامًا ، فإن خير الأنظمة يوفر معياراً يمكن للمرء على هديه الحكم على تلك الأنظمة القائمة . وأفضل الأنظمة هو ذلك الذى يشبع على أفضل وجه كافة أقسام الروح الثلاثة فى آن واحد .

وعلى هدى هذا المعيار - بالمقارنة بالبدائل التاريخية المتاحة لنا - يبدو أن الديموقراطية الليبرالية ، تتيح أوسع مجال للأقسام الثلاثة جميعاً . فإن لم يكن بالوسع « نظريًا » وصفها بأعدل الأنظمة ، فإنه بالوسع « عمليًا » وصفها بذلك . وكما يعلمنا هيجل فإن الليبرالية الحديثة لا تقوم على أساس إلغاء الرغبة فى نيل الاعتراف بقدر ما تقوم على تحويل هذه الرغبة إلى صورة أكثر عقلانية . فإن لم يتيسر الحفاظ تماماً على الثيموس بمظاهرها القديمة ، فإنها لم تلغ بأكملها . أضف إلى ذلك أنه ما من مجتمع ليبرالى راهن يقوم على الإيسوثيميا وحدها . فعلى كافة المجتمعات أن تسمح بقدر معين من الميجالوثيميا المروَّضة مأمونة الجانب ، حتى لو تعارض ذلك مع المبادىء التى تقول إنها تؤمن بها .

فإن صح القول بأن المسار التاريخي يقوم على دعامتين توءم هما الرغبة المتعقلة والاعتراف العقلاني ، وأن الديموقراطية الليبرالية الحديثة هي النظام السياسي الذي يوفر أفضل إشباع للاثنتين مع نوع من التوازن ، فسيبدو أن الخطر الرئيسي على الديموقراطية يكمن في حيرتنا إزاء تحديد الجانب الذي يحدق به حقًا الخطر . ذلك أنه في حين نجد أن المجتمعات الحديثة تسير قدماً صوب الديموقراطية ، فإن الفكر الحديث وصل إلى طريق مسدود ، وأضحى عاجزًا عن الاتفاق على حقيقة ما يشكل الإنسان وكرامته المميزة ، وهو عاجز بالتالي عن تعريف حقوق الإنسان . وهو ما يؤدي إلى مطالبة شديدة العنف بالاعتراف بحقوق متساوية من جانب ، وبإعادة تحرير الميجالوثيميا من جانب آخر(٩) . وهذا الاضطراب في الفكر يمكن أن يحدث بالرغم من أن التاريخ يتخذ مساراً واضحًا تحدده الرغبة المتعقلة والاعتراف العقلاني ، وبالرغم من أن الديموقراطية الليبرالية هي في الحقيقة خير حل ممكن للمشكلة الإنسانية .

ومن المحتمل ، في حالة استمرار سير الأحداث على النمط الذي سارت عليه خلال العقود القليلة الماضية ، أن تصبح فكرة التاريخ العام والغائي للبشر الذي يؤدي بنا إلى الديموقراطية الليبرالية ، أكثر قبولاً لدى الناس ، وأن يحل مأزق النسبية الذي يواجه الفكر الحديث نفسه بنفسه على نحو ما . وبعبارة أخرى فان النسبية الحضارية (وهي اختراع أوروبي) بدت لقرننا فكرة معقولة حيث إن أوروبا وجدت نفسها لأول مرة مضطرة إلى مواجهة حضارات غير أوروبية مواجهة جادة بسبب الاستعمار وتصفية الاستعمار . وقد أفضى الكثير من التطورات التي حدثت في القرن الماضي (كتدهور الثقة المعنوية بالنفس لدى الحضارة الأوروبية ، وبزوغ العالم الثالث ، وظهور أيديولوجيات جديدة) إلى تعزيز الإيمان بالنسبية . ولكن إذا ما حدث مع مرور الزمن أن تزايد باطراد عدد المجتمعات ذات الحضارات والتواريخ المختلفة ، وكشفت خلال مسارها عن أنماط تطورية متماثلة طويلة الأمد ؛ وإذا ما استمر التقارب بين أنماط المؤسسات التي تحكم معظم المجتمعات المتقدمة ؛ وإذا أطرد التجانس بين البشرية نتيجة التنمية الاقتصادية ، فهنا قد تبدو فكرة النسبية أكثر غرابة مما هي عليه اليوم . ذلك أن الاختلافات الظاهرة بين مفاهيم الشعوب عن الخير والشر قد يثبت أنها انعكاس للمرحلة المعينة التي يمر بها تطورها التاريخي .

لن تكون البشرية عندئذ ألف زهرة تتفتح في صور وأشكال متباينة ، وإنما ستكون بمثابة قافلة طويلة من عربات متشابهة . قد يتجه بعض هذه العربات صوب المدينة في حركة حادة مفاجئة ، وقد يعود بعضها إلى الصحراء ، وقد تتعطل عجلات بعضها أثناء صعودها الجبل . وقد يهاجم الهنود الحمر عدة عربات فيشعلون فيها النار ويهجرها ركابها في الطريق . وقد تُذهل المعركة عدداً من الركاب ، فيفقدوا كل إحساس بوجهتهم ، ويتجهوا - مؤقتًا - في الطريق الخطأ . وقد تتعب عربة أو عربتان من الرحلة فيقرر ركابها الاقامة الدائمة في معسكرات في نقط معينة من الطريق . وقد يجد آخرون طرقاً بديلة إلى الطريق الرئيسي ، رغم أنهم سيكتشفون أنهم من أجل اجتياز السلسلة الأخيرة من الجبال عليهم أن يستخدموا نفس النفق الذي سيستخدمه غيرهم . غير أن الغالبية العظمى من العربات ستمضي في رحلتها البطيئة إلى المدينة ، وسيصل معظمها إليها . والعربات متشابهة حتى مع اختلاف ألوانها والمواد المصنوعة منها . غير أن لكل منها عجلات أربع ،

وتجرها جميعاً الخيول ، وبداخل كل منها عائلة يساورها الأمل ، وتدعو أن تكون الرحلة رحلة آمنة . ولن تؤخذ الاختلافات الظاهرة بين حالة العربات على أنها تعكس اختلافات دائمة وحتمية بين ركابها ، وإنما سينظر إليها باعتبارها نتيجة لاختلاف مواقعها على طول الطريق .

لقد ذهب ألكسندر كوجيف إلى أن التاريخ سيبرر في النهاية عقلانيته . أي أن دخول عدد كبير من العربات إلى المدينة سيكون كفيلاً بإقناع أي شخص منطقي التفكير يتأمل الموقف بأنه لم يكن ثمة غير رحلة واحدة ، وهدف واحد للرحلة . ومن المشكوك فيه أن نكون قد بلغنا بالفعل هذه المرحلة . ذلك أنه بالرغم من الثورة الليبرالية عالمية النطاق التي حدثت مؤخراً ، فإن الدلائل المتاحة لنا الآن على وجهة العربات المسافرة ، ستظل - مؤقتاً - غير قاطعة . وإلى أن نصل غالبية العربات إلى ذات المدينة ، ويجول ركابها بأنظارهم إلى الأجواء الجديدة التي تحيط بهم ، لن يكون بالوسع أن نعرف ما إذا كان الركاب سيشعرون بعدم الرضا ، ومن ثم يرنون بأبصارهم صوب رحلة جديدة أبعد شوطاً .

الحواشــى

● من قبيل التقدمة

١ ـ « نهاية التاريخ ؟ » ـ مجلة *The National Interest* العدد ١٦ (صيف ١٩٨٩) ص ٣ ـ ١٦ .

٢ ـ هناك محاولة مبكرة للرد على بعض هذه الانتقادات فى مقالى « الرد على منتقدىَّ » بمجلة *The National Interest* العدد ١٨ (شتاء ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠) ص ٢١ ـ ٢٨ .

٣ ـ لقد فهم لوك ، وماديسون بالأخص ، أن إحدى غايات الحكومة الجمهورية هى حماية تأكيد مواطنيها لذاتهم على نحو يفخرون به .

● الفصل الأول : تشاؤمنا

١ ـ إميل فاكنهايم *God's Presence in History : Jewish Affirmations and Philo sophical Reflections* (نيويورك : مطبعة جامعة نيويورك ١٩٧٠) ص ٥ ـ ٦ .

٢ ـ روبرت ماكينزى *The Nineteenth Century - A History* ، ومنه اقتباسات وردت فى كتاب ر.ج. كولينجوود *The Idea of History* (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٥٦) ص ١٤٦ .

٣ ـ دائرة *المعارف البريطانية* ـ الطبعة الحادية عشرة (لندن ١٩١١) المجلد ٢٧ ، ص ٧٢ .

٤ ـ نورمان أنجيل *The Great Illusion : A Study of the Relation of Military Power to National Advantage* (لندن ـ هاينمان ، ١٩١٤) .

٥ ـ بول فوسيل *The Great War and Modern Memory* (نيويورك ـ مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٧٥) .

٦ ـ أشار مودريس إيكستاينس إلى هذه النقطة فى كتابه *Rites of Spring : The Great War and the Birth of the Modern Age* (بوسطون ـ هوتون ميفلين ، ١٩٨٩) ص ١٧٦ ـ ١٧٧ . وانظر أيضًا كتاب فوسيل (١٩٧٥) ص ١٨ ـ ٢٧ .

٧ ـ إريك ماريا ريمارك *All Quiet on the Western Front* (لندن : ج . ب . بوتنام ، ١٩٢٩) ص ١٩ ـ ٢٠ .

٨ ـ الاقتباس فى كتاب إيكستاينس (١٩٨٩) ص ٢٩١ .

٩ ـ أشار إلى هذه النقطة جان فرانسوا ريفيل فى مقاله « But We Follow the Worse ... » المنشور بالعدد ١٨ من مجلة *The National Interest* (شتاء ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠) ص ٩٩ ـ ١٠٣ .

١٠ ـ انظر تعليق جيرترود هيميلفارب على المقال الأصلى « نهاية التاريخ ؟ » فى مجلة *The National Interest* العدد ١٦ (صيف ١٩٨٩) ص ٢٥ ـ ٢٦ . وانظر كذلك مقال ليزيك كولاكوفسكى " Uncertainties of a Democratic Age " بمجلة *Journal of Democracy* العدد الأول (١٩٩٠) ص ٤٧ ـ ٥٠ .

١١ ـ التأكيد من عندنا . هنرى كيسنجر " The Permanent Challenge of Peace : Us Policy Toward the Soviet Union " فى كتابه *American Foreign Policy* الطبعة الثالثة (نيويورك : نورتون ١٩٧٧) ص ٣٠٢ .

١٢ ـ ومن بين هؤلاء مؤلف هذا الكتاب الذى كتب عام ١٩٨٤ يقول : « ثمة نمط مستقر نوعاً لدى المراقبين الأمريكيين لشؤون الاتحاد السوفييتى يميل إلى المبالغة فى تصوير مشكلات النظام السوفييتى والتهوين من فعاليته وديناميته » . عرض لمقال روبرت بيرنز *After Brezhnev* فى مجلة *The American Spectator* ١٧ : العدد الرابع (إبريل ١٩٨٤) ص ٣٥ ـ ٣٧ .

١٣ ـ جان فرانسوا ريفيل *How Democracies Perish* (نيويورك : هاربر و رو ، ١٩٨٣) ص ٣ .

١٤ ـ جين كيركباتريك " Dictatorships and Double Standards " ، فى مجلة *Commentary* العدد ٦٨ (نوفمبر ١٩٧٩) ص ٣٤ ـ ٤٥ .

١٥ ـ ثمة نقد جيد لريفيل قبل مقالَى *Perestroika* و *Glasnost* . انظر مقال ستيفن ميستانوفيتش : " Anxiety and Ideology " ، المجلة القانونية لجامعة شيكاغو ، العدد ٥٢ : ٢ (ربيع ١٩٨٥) ص ٣ ـ ١٦ .

١٦ ـ ريفيل (١٩٨٣) ص ١٧ . ليس من الواضح تماماً درجة إيمان ريفيل بنظرياته الأكثر تطرفاً عن نقاط القوة والضعف النسبية فى الديموقراطية والشمولية . فالكثير من انتقاداته الساخرة لأوجه ضعف الديموقراطية يمكن أن نعزوه إلى الحاجة الخطابية إلى إثارة همم زملائه الديموقراطيين حتى يخرجوا من تقاعسهم الواضح ، وتنبيههم إلى خطر القوة السوفييتية . والواضح أنه لو كان يشعر بأن الديموقراطيات متقلبة على النحو الذى وصفه ، لما كانت ثمة حاجة إلى كتابة مؤلفه *How Democracies Perish* .

١٧ ـ جيرى هو *The Soviet Union and Social Science Theory* (كمبريدج : ماساشوسيتس : مطبعة جامعة هارفارد ١٩٧٧) ص ٨ . ويمضى هو فيقول : « ثمة بالطبع باحثون يشيرون إلى أن المساهمة السياسية فى الاتحاد السوفييتى زائفة نوعاً .... وأن كلمة « التعددية » لا يمكن استخدامها بمعنى مشروط لوصف الاتحاد السوفييتى .. مثل هذه التأكيدات لا تبدو لى جديرة بمناقشة طويلة جادة » .

١٨ ـ هو (١٩٧٧) ص ٥ . إن إعادة صياغة جيرى هو لكتاب ميرل فينسود الكلاسيكى عن الشيوعية السوفييتية : *How the Soviet Union is Governed* ، تخصص قسماً طويلاً لمجلس السوفييت الأعلى القديم فى عهد بريجنيف ، فهو يدافع عنه باعتباره منبراً يعبر عن المصالح الاجتماعية ويحميها . ويبدو هذا الكتاب غريباً على ضوء نشاطات مجلس نواب الشعب ومجلس السوفييت الأعلى الجديد الذى أسسه جورباتشوف عقب المؤتمر التاسع عشر للحزب عام ١٩٨٨ ، ومجالس السوفييت العليا للجمهوريات المختلفة التى ظهرت منذ عام ١٩٩٠ . انظر *How the soviet Union is Governed* (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٧٩) ص ٣٦٣ ـ ٣٨٠ .

١٩ ـ جيمس ماكادمز " Crisis in the Soviet Empire : Three Ambiguities in Search of a Prediction " مجلة *Comparative Politics* العدد ٢٠ : ١ (أكتوبر ١٩٨٧) ، ص ١٠٧ ـ ١١٨ .

٢٠ ـ عن العقد الاجتماعى السوفييتى انظر مقال بيتر هاوسلونر " Gorbachev's Social Contract " فى مجلة *Soviet Economy* العدد ٣ ، (١٩٨٧) ، ص ٥٤ ـ ٨٩ .

٢١ ـ انظر مثلاً حجة ت . هـ . ريجبى القائلة بأن البلاد الشيوعية نالت الشرعية على أساس من « عقلانية الهدف » ، "Introduction : Political Legitimacy, Weber and Communist Mono - Organizational Systems " فى الكتاب الذى حرره ت . هـ . ريجبى وفيرينك فير *Political Legitimation in Commnnist States* (نيويورك ، مطبعة سانت مارتن ، ١٩٨٢) .

٢٢ ـ صامويل هنتينجتون *Political Order in Changing Societies* (نيو هافن ، مطبعة جامعة ييل ،

١٩٦٨) ص ١ . انظر أيضاً النتائج فى كتاب تيموثى ج . كولتون *The Dilemma of Reform in the Soviet Union* الطبعة المزيدة المنقحة (نيويورك ، مجلس العلاقات الخارجية ، ١٩٨٦) ص ١١٩ ـ ١٢٢ .

٢٣ ـ هناك وصف عام وارد فى مقال دانكوارت م. رستو "Democracy : A Global Revolution?" بمجلة *Foreign Affairs* ٦٩ ، العدد ٤ (خريف ١٩٩٠) ص ٧٥ ـ ٩٠ .

● الفصل الثانى : أوجه الضعف فى الدول القوية (١)

١ ـ قام ماكس فيبر بتطوير مفصل جدًا لمفهوم الشرعية ، فاستحدث التقسيم الثلاثى لأشكال السلطة : التقليدية والعقلانية والزعامية (الكاريزمية) . وقد دارت مناقشة واسعة حول أى هذه الأقسام التى استحدثها فيبر ، يميز السلطة فى الدول الشمولية مثل ألمانيا النازية والاتحاد السوفييتى . انظر مثلاً المقالات العديدة التى أوردها كتاب ريجبى وفير (١٩٨٢) . أما مناقشة فيبر الأصلية لأقسام السلطة فتجدها فى كتاب *The Theory of Social and Economic Organization* الذى حرره تالكوت بارسونس (نيويورك ، مطبعة جامعة أوكسفورد ، عام ١٩٤٧) ص ٣٢٤ ـ ٤٢٣ . وتوحى صعوبة تطبيق تقسيم فيبر على الدول الشمولية بأوجه الضعف فى نظام الأنماط النموذجية الشكلى المصطنع إلى حد ما ، الذى وضعه .

٢ ـ وردت هذه النقطة فى رد كوجيف على شتراوس : " Tyranny and Wisdom " ، المتضمن فى كتاب ليو شتراوس *On Tyranny* (إيثاكا ، نيويورك ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٦٣) ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .

٣ ـ كان السخط فى داخل ألمانيا على هتلر واضحًا فى مؤامرة يوليو ١٩٤٤ على حياته ، وكان من شأنه أن ينتشر شأنه فى الاتحاد السوفييتى لو استمر النظام الهتلرى لعدة عقود أخرى .

٤ ـ انظر حول هذه النقطة مقدمة الكتاب الذى حرره جيلير أودونيل وفيليب شميتر *Transitions from Authoritarian Rule : Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (بالتيمور : مطبعة جامعة جونز هوبكينز ١٩٨٦ د) ص ١٥ .

٥ ـ الدراسة الكلاسيكية لهذا الموضوع هى الكتاب الذى حرره جوان لينز *The Breakdown of Democratic Regimes : Crisis, Breakdown, and Reequilibriation* (بالتيمور : مطبعة جامعة جونز هوبكينز . ١٩٧٨) .

٦ ـ الاقتباس من صحفى سويسرى وارد فى مقال فيليب س . شميتر: " Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal " ، فى مجلة *Armed Forces and Society* العدد ٢ : ١ (نوفمبر ١٩٧٥) ص ٥ ـ ٣٣ .

٧ ـ انظر المرجع السابق وكذا مقال توماس س . برونو " Continuity and Change in Portuguese Politics : Ten Years after the Revolution of 25 April 1974 " الوارد فى الكتاب الذى حرره جيفرى بريدام *The New Mediterranean Democracies : Regime Transition in Spain, Greece and Portugal* (لندن ، مطبعة فرانك كاس ، ١٩٨٤) .

٨ ـ مقال كينيث ماكسويل " Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal " فى الكتاب الذى حرره جيليرمو أودونيل وفيليب شميتر ولورانس وايتهيد *Transitions from Authoritarian Rule : Southern Europe* (بالتيمور ، مطبعة جامعة جونز هوبكينز ١٩٨٦ هـ) ص ١٣٦ .

٩ ـ انظر مقال كينيث ميدهيرست " Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy " فى كتاب بريدام (١٩٨٤) ص ٣١ و ٣٢ ، وكذا مقال جوزى كازانوفا " Modernization and Democratization : Reflections on Spain's Transition to Democracy " فى مجلة Social Research العدد ٥٠ (شتاء ١٩٨٣) ص ٩٢٩ ـ ٩٧٣ .

١٠ ـ مقال جوزيه ماريا مارافول وجوليان سانتا ماريا " Political Change in Spain and the Prospects for Democracy " فى كتاب أودونيل وشميتر (١٩٨٦ جـ) ص ٨١ . وقد أوضح بحث أعد فى ديسمبر ١٩٧٥ أن ٤٢,٢٪ من الذين تم سؤالهم و ٥١,٧٪ من الذين عبروا عن رأى معين ، يوافقون على إجراء التعديلات اللازمة لكى تنضم أسبانيا إلى ركب الدول الديموقراطية فى أوروبا الغربية . انظر جون ف . كفرديل *The Political Transformation of Spain After Franco* (نيويورك ، مطبعة بريجر ١٩٧٩) ص ١٧ .

١١ ـ رغم معارضة أشياع فرانكو المتشددين فإن ٧٧,٧٪ ممن لهم حق التصويت شاركوا فى استفتاء فى ديسمبر ١٩٧٦ ، وصوت بالموافقة ٩٤,٢٪ . انظر كفرديل (١٩٧٩) ص ٥٣ .

١٢ ـ نيكيفوروس دياماندوروس : " Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece : 1974 - 1983 " فى كتاب أودونيل وشميتر ووايتهيد (١٩٨٦ جـ) ص ١٤٨ .

١٣ ـ يوضح فقدان الثقة بالنفس لدى العسكريين ، إعادة تأكيد التسلسل الهرمى التقليدى فى القيادة الذى زعزع من أساس سلطة رجل النظام القوى الجنرال ديميتريوس يونانيديس ، وما صحبه من خطر قيام الجيش الثالث بانقلاب . انظر مقال ب . نيكيفوروس دياماندوروس " Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974 - 1983 : A Tentative Assessment " فى كتاب بريدام (١٩٨٤) ص ٥٣ ـ ٥٤ .

١٤ ـ انظر كارلوس وايزمان " Argentina : Autarkic Industrialization and Illegitimacy " فى الكتاب الذى حرره لارى دياموند وجوان لينز وسيمور مارتن ليبسيت : *Democracy in Developing Countries* ، العدد ٤ ، *Latin America* (بولدر ، كولورادو : مطبعة لين رينر ، ١٩٨٨ ب) ص ٨٥ .

١٥ ـ سينثيا ماكلينتوك " Peru : Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic " فى كتاب دياموند وآخرين (١٩٨٨ ب) ص ٣٥٠ . وبالإضافة إلى ذلك نجد أن الاستقطاب الحاد بين الأوليجاركية التقليدية فى بيرو والحزب الإصلاحى فيها (أبرا) قد خفّت حدته فى تلك الأثناء بدرجة تسمح بتولى رئيس من الأبريستا الحكم عام ١٩٨٥ .

١٦ ـ انظر بصدد هذه الفترة من التاريخ البرازيلى كتاب توماس أ . سكيدمور *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964 - 1985* (نيويورك ، جامعة مطبعة أوكسفورد ، ١٩٨٨) ص ٢١٠ ـ ٢٥٥ .

١٧ ـ تشارلز جى جيلسبى ولويس إدواردو جونزاليز " Uruguay : The Survival of Old and Autonomous Institutions " فى كتاب دياموند وآخرين (١٩٨٨ ب) ص ٢٢٣ ـ ٢٢٦ .

١٨ ـ تلقى فيرفورد (وزير شؤون السكان الأصليين بعد عام ١٩٥٠ ، ورئيس الوزراء من ١٩٦١ إلى ١٩٦٦) تعليمه بالفعل فى ألمانيا فى العشرينيات ، وعاد إلى جنوب إفريقيا بالنظرية « الفيختية الجديدة » عن الشعب . أنظر ت . ر . هـ . ديفينبورت : *South Africa : A Modern History* (جوهانسبرج : مطبعة مكميلان بجنوب إفريقيا ، ١٩٨٧) ص ٣١٨ .

١٩ ـ الاقتباس وارد فى كتاب جون كين - بيرمان *South Africa's Silent Revolution* (جوهانسبرج - معهد

جنوب إفريقيا للعلاقات العرقية ، ١٩٩٠) ص ٦٠ . وقد أدلى بهذا التصريح خلال الحملة الانتخابية لعام ١٩٨٧ .

٢٠ ـ نضيف إلى هذه الحالات ، حالة العراق في عهد صدام حسين . فالعراق البعثى ـ شأنه شأن دول بوليسية عديدة فى القرن العشرين ـ بدا وكأنه لا يهزم ، وذلك حتى الأيام التى انهار فيها جيشه أمام القنابل الأمريكية . وقد ثبت أن صرحه العسكرى المهيب الذى هو أضخم صرح عسكرى فى الشرق الأوسط ، ويقوم على أساس من احتياطيات النفط التى لا تفوقها غير احتياطيات المملكة العربية السعودية ، هزيل أجوف وذلك حيث إن الشعب العراقى لم يكن على استعداد للقتال من أجل نصرة النظام . وقد أظهرت هذه الدولة القوية ضعفاً حاسماً بدخولها فى حربين مدمرتين وغير ضروريتين خلال عقد واحد من الزمان ، وهما حربان ما كان ليخوضهما على الأرجح عراق ديموقراطى يستجيب لارادة شعبه . ورغم أن صدام حسين أدهش الكثيرين من أعدائه باستمراره فى الحكم بعد انتهاء الحرب ، فإن مستقبله ووضع العراق كقوة إقليمية هما محل شك .

٢١ ـ لعبت الإضرابات والاحتجاجات دورًا معينًا بالفعل فى اقناع الحكام الشموليين بالتنحى عن السلطة فى اليونان وبيرو والبرازيل وجنوب إفريقيا ، إلى آخره ، وكان سقوط النظام في حالات أخرى ناجمًا ـ كما قلنا ـ عن أزمة خارجية عجلت بزواله . غير أنه لا يمكن بأى حال القول بأن هذه العوامل « أجبرت » الأنظمة القديمة على التنحى عن السلطة عندما كانت هذه الأنظمة عاقدة العزم على الاستمرار فيها .

● الفصل الثالث : أوجه الضعف فى الدول القوية (٢) ، أو : أكل الأناناس على سطح القمر

١ ـ فى كتاب *Inogo ne dano* الذى حرره ى . أفاناسييف (موسكو ـ مطبعة التقدم ، ١٩٨٩) ص ٥١٠ .

٢ ـ ورد التعريف المعيارى للشمولية فى كتاب كارل ج . فريدريش وزبجنيو بريجنسكى *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* ، الطبعة الثانية (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٦٥) .

٣ ـ ميخائيل هيلر *Cogs in the Wheel : The Formation of Soviet Man* (نيويورك : مطبعة كنوبف ، ١٩٨٨) ص ٣٠ .

٤ ـ الماركيز دو كوستين : *Journey for Our Time* (نيويورك : مطبعة بيليجرينى وكوداهى ، ١٩٥١) ص ٣٢٣ .

٥ ـ خبرت كافة هذه الدول الأوروبية فى جنوب شرقى القارة ، تطورًا مماثلاً منذ عام ١٩٨٩ . وقد نجحت بعض الدول الشيوعية السابقة فى إعادة تنظيم نفسها على أساس اشتراكى وكسبت أصوات الغالبية فى انتخابات حرة إلى حد معقول ، ثم هوجمت هجوماً قويًا حين أضحت شعوبها أكثر راديكالية فى مطالبتها بالديموقراطية . وقد أسقط هذا الضغط النظام البلغارى وأضعف غيره ـ باستثناء نظام ميلوسفيتش فى الصرب ـ بشكل ملحوظ .

٦ ـ انظر كتاب *Reforming the Soviet Economy : Equality versus Efficiency* الذى حرره هيويت (واشنطون العاصمة : مؤسسة بروكينجز ، ١٩٨٨) ص ٣٨ .

٧ ـ أنديرس آسلوند وهو يقتبس إحصاءات سليونين وخانين وآبيل أجانبيجيان فى كتابه *Gorbachev's*

Struggle for Economic Reform (إيثاكا ، نيويورك ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٨٩) ص ١٥ .
وقد أشار آسلوند إلى أن نسبة الانفاق السوفييتي على الدفاع إلى الإنتاج القومي العام التي تقدرها المخابرات الأمريكية بما بين ١٥ و ١٧ في المائة من صافي الإنتاج المادي في معظم السنوات التالية للحرب ، هي على الأرجح ما بين ٢٥ و ٣٠ في المائة . وابتداء من عام ١٩٩٠ ، شرع المتحدثون السوفييت من أمثال إدوارد شيفرنادزه في استخدام نسبة ٢٥ في المائة من الإنتاج القومي العام بصورة روتينية باعتبارها تمثل الإنفاق على الدفاع في إطار الاقتصاد السوفييتي الشامل .

٨ ـ المرجع السابق .

٩ ـ للإحاطة بآراء المدارس المختلفة للاقتصاديين السوفييت ، انظر كتاب آسلوند (١٩٨٩) ص ٣ ـ ٨ ، وكتاب هيويت (١٩٨٨) ص ٢٧٤ ـ ٣٠٢ . وللإحاطة بمثل نموذجي للنقد السوفييتي للتخطيط المركزي انظر مقال جافريل بوبوف " Restructuring of the Economy's Management " في كتاب أفاناسييف (١٩٨٩) ص ٦٢١ ـ ٦٣٣ .

١٠ ـ من الواضح تماما أن كلاً من أندروبوف وجورباتشوف كان يدرك إلى حد ما ضخامة التباطؤ الاقتصادي وقت وصوله إلى الحكم ، وأن المحاولات الأولى للإصلاح التي قام بها الزعيمان كان يحدوها إدراك حتمية اتخاذ إجراء يجنب البلاد الأزمة الاقتصادية . انظر كتاب مارشال أ. جولدمان *Economic Reform in the Age of High Technology* (نيويورك ، مطبعة نورتون ، ١٩٨٧) ص ٧١ .

١١ ـ معظم أوجه الخلل والمرض الكامنة في الإدارة المركزية للاقتصاد التي اتضح أمرها خلال تطبيق البيريسترويكا مذكورة وموثقة أثناء الخمسينيات في كتب مثل كتاب جوزيف برلينر *Factory and Manager in the USSR* (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٥٧) الذي استند إلى أحاديث مع المهاجرين من الاتحاد السوفييتي . والمعتقد أن المخابرات السوفييتية كانت قادرة تمامًا على توفير تحليل مماثل للقادة السوفييت من أمثال أندروبوف وجورباتشوف وقت وصولهم إلى الحكم .

١٢ ـ لقد امتدح جورباتشوف بالفعل سجلّ ستالين بأكمله عام ١٩٨٥ . وفي نهاية عام ١٩٨٧ كان (مثل خروتشوف) لا يزال مقرًا لتصرفات ستالين بصدد إقامة المزارع الجماعية في الثلاثينيات . فما حل عام ١٩٨٨ حتى كان على استعداد للإقرار بصحة الليبرالية المحدودة التي نادى بها بوخارين ولينين أثناء فترة « السياسة الاقتصادية الجديدة » في العشرينيات . انظر الإشارة إلى بوخارين في خطاب جورباتشوف أثناء الاحتفال بالذكرى السبعين لثورة أكتوبر الاشتراكية المجيدة ، في ٧ نوفمبر ، ١٩٨٧ .

١٣ ـ بالفعل ثمة قوميون يمينيون روس مثل ألكسندر بروخانوف يؤمنون بأيديولوجيا متسقة إلى درجة معقولة ، معادية للرأسمالية وللديموقراطية ، وهي مع ذلك غير ماركسية . وقد اتُّهم ألكسندر سولجينيتسين بمثل هذه الميول ، غير أنه في النهاية مؤيد ناقد للديموقراطية . أنظر مقاله " How We Are to Restructure Russia " في مجلة ليتيراتورنيا جازيتا العدد ١٨ (١٨ سبتمبر ، ١٩٩٠) ص ٣ ـ ٦ .

١٤ ـ أؤيد تماماً رأي جيريمي أزرائيل القائل بأن الشعب الروسي يستحق الاعتذار من جانب مهاجميه الغربيين العديدين الذين ظنوه غير قادر على اختيار الديموقراطية ، ومن جانب الانتلجنتسيا الروسية المتعصبة ضد الشعب الروسي .

١٥ ـ تدور منذ مدة طويلة مناقشة بين الأكاديميين المتخصصين فى الشؤون السوفييتية حول النجاح النهائى للمشروع الشمولى ، وما إذا كان بالوسع استخدام عبارة « شمولى » لوصف الاتحاد السوفييتى بعد وفاة ستالين أو أى من الأنظمة التابعة السابقة فى أوروبا الشرقية . ويؤيد اندرانيك ميجرانيان التاريخ الراهن لانتهاء فترة الشمولية السوفييتية فى مقاله " The Long Road to the European Home " بمجلة نوفى مير ، العدد ٧ (يوليو ١٩٨٩) ص ١٦٦ ـ ١٨٤ .

١٦ ـ فاكلاف هافيل وآخرون : *The Power of the Powerless* (لندن ، مطبعة هاتشينسون ، ١٩٨٥) ص ٢٧ . وقد استخدم العبارة نفسها جوان لينز فى وصفه للأنظمة الشيوعية فى عهد بريجنيف . وليس من الصواب القول بأن الاتحاد السوفييتى فى عهدى خروتشوف وبريجنيف أصبح مجرد حكومة استبدادية أخرى . ويذهب بعض المتخصصين فى الشؤون السوفييتية مثل جيرى هو إلى القول بظهور « جماعات مصالح » أو « تعددية فى المؤسسات » فى الاتحاد السوفييتى خلال الستينيات أو السبعينيات . غير أنه بالرغم من ظهور درجة من المساومة والحلول الوسط بين الوزارات الاقتصادية السوفييتية المختلفة على سبيل المثال ، أو بين موسكو والمنظمات الإقليمية للحزب ، فإن التفاعل حدث وفقًا لمجموعة من القواعد جدّ محدودة وضعتها الدولة نفسها . انظر كتاب هـ . جوردون سكيلينج وفرانكلين جريفيثس *Interest Groups in Soviet Politics* (برينستون ، نيوجيرسى ، مطبعة جامعة برينستون ١٩٧١) ، وهو (١٩٧٩) ص ٥١٨ ـ ٥٢٩ .

١٧ ـ أعتبر الطلبة هو ياو بانج ؛ أحد المساعدين السابقين لدينج ، مناصرًا للإصلاح داخل الحزب الشيوعى الصينى . انظر قائمة تسلسل هذه الأحداث فى مقال لوسيان و . باى " Tiananmen and Chinese Political Culture " فى مجلة *Asian Survey* ٣٠ ، العدد الرابع (إبريل ١٩٩٠ ب) ص ٣٣١ ـ ٣٤٧ .

١٨ ـ وهو ما أوصى به هنرى كيسنجر فى مقاله " The Caricature of Deng as Tyrant is Unfair " فى صحيفة *واشنطون بوست* (أول أغسطس ١٩٨٩) ص ٢١ أ .

١٩ ـ انظر مقال إيان ويلسون ويوجى " Leadership by lines : China's Unresolved Succession " فى مجلة *Problems of Communism* ٣٩ ، العدد الأول (يناير ـ فبراير ١٩٩٠) ، ص ٢٨ ـ ٤٤ .

٢٠ ـ كانت هذه المجتمعات بالفعل تعتبر مختلفة لدرجة أنها كانت تدرس على أنها فروع منفصلة من « الشؤون الصينية » أو « الشؤون السوفييتية » أو « شؤون الكريملين » ، بحيث لا تهتم بالمجتمع المدنى بمعناه الواسع ، وإنما بالسياسة فحسب ، وسيدها المفترض ، وسياسة جماعة مكونة من عشرة أو اثنى عشر شخصًا من الزعماء الأقوياء .

● الفصل الرابع : الثورة الليبرالية على النطاق العالمى

١ ـ انظر كتاب *Dokumente Zu Hegels Entwicklung* تحرير ى . هوفمايستر (شتوتجارت ١٩٣٦) ص ٣٥٢ .

٢ ـ ثمة صورة عامة لهذا التغير تقدمها سيلفيا ناسار ـ من بين ما تقدمه ـ فى مقالها " Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth " المنشور فى صحيفة نيويورك تايمز (٨ يوليو ١٩٩١) ص ١أ .

٣ ـ ثمة عرض لإعادة التفكير فى شرعية الديكتاتورية الثورية ، وذلك خلال العقد الفائت فى دول أمريكا اللاتينية تجده فى مقال لروبرت باروس " The Left and Democracy : Recent Debates in Latin

" America في مجلة *Telos* العدد ٦٨ (١٩٨٦) ص ٤٩ ـ ٧٠ . كذلك فإن هناك مثالا للاضطراب الذى وقع فى صفوف اليسار نتيجة أحداث أوروبا الشرقية ورد فى مقال أندريه جوندر فرانك « Revolution in Eastern Europe : Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists ?) » بمجلة *Third World Quarterly* السنة ١٢ العدد ٢ (أبريل ١٩٩٠) ص ٣٦ ـ ٥٢ .

٤ ـ جيمس برايس *Modern Democracies* المجلد الأول (نيويورك ـ مطبعة مكميلان ١٩٣١) ص ٥٣ ـ ٥٤ .

٥ ـ متى قبلنا تحفظات شومبيتر على تعريفات القرن الثامن عشر للديموقراطية ، أمكننا أن نقول معه إن الديموقراطية هى « تنافس حر بين الراغبين فى الزعامة من أجل الحصول على أصوات الناخبين » . انظر كتاب جوزيف شومبيتر *Capitalism, Socialism and Democracy* (نيويورك ، مطبعة إخوان هاربر ، ١٩٥٠) ص ٢٨٤ . وانظر أيضا مناقشة تعريفات الديموقراطية فى مقال صمويل هانتينجتون " Will More countries Become Democratic ? " فى مجلة *Political Science Quarterly* السنة ٩٩ ، العدد ٢ (صيف ١٩٨٤) ص ١٩٣ ـ ٢١٨ .

٦ ـ كان توسيع حق الانتخاب عملية تدريجية فى معظم الديموقراطيات بما فى ذلك بريطانيا والولايات المتحدة . ولم يعط الكثير من الديموقراطيات المعاصرة حق الانتخاب لكافة البالغين حتى وقت متأخر نسبيًا فى القرن العشرين ، ومع ذلك فقد كان بالإمكان اعتبارها ديموقراطيات قبل توفيرها هذا الحق للكافة . انظر برايس ، المجلد الأول (١٩٣١) ص ٢٠ ـ ٢٣ .

٧ ـ كان ثمة ضغوط من أجل توفير ديموقراطية أكبر فى عدد من أقطار الشرق الأوسط ، مثل مصر والأردن ، عقب ثورات ١٩٨٩ فى أوروبا الشرقية . غير أنه فى هذه المنطقة من العالم ، وقف الإسلام عقبة كبيرة فى وجه تطبيق الديموقراطية . وقد أوضحت الانتخابات البلدية الجزائرية عام ١٩٩٠ ، وإيران قبل ذلك بعشر سنوات ، أن قدرًا أكبر من الديموقراطية قد لا يؤدى إلى قدر أكبر من الليبرالية حيث إن الديموقراطية تهيىء للأصوليين الإسلاميين فرصة الوصول إلى الحكم ، وهم الذين يتطلعون إلى إقامة شكل من أشكال الثيوقراطية الشعبية .

٨ ـ رغم أن العراق بلد إسلامى فإن حزب البعث بقيادة صدام حسين هو حزب علمانى صريح ومنظمة قومية عربية . وقد كانت محاولات صدام التزيى بزىّ الإسلام عقب غزوه للكويت مشوبة بالنفاق بالنظر إلى جهوده السابقة لتصوير نفسه على أنه حامى القيم العلمانية ضد إيران الإسلامية المتعصبة ، وذلك خلال حربه مع تلك الدولة .

٩ ـ بوسعهم بطبيعة الحال تحدّى الديموقراطية الليبرالية بإرهاب القنابل والرصاص . وهو تحدّ ذو مغزى ولكنه غير حيوى .

١٠ ـ الإشارة الواردة فى مقالى الأصلى « نهاية التاريخ ؟ » إلى أنه ليس ثمة بدائل للديموقراطية الليبرالية ، أثارت عددًا من الردود الغاضبة من أناس أشاروا إلى الأصولية الإسلامية ، والقومية ، والفاشية ، وعدد من الاحتمالات الأخرى . غير أنه ما من أحد من هؤلاء النقاد يؤمن بأن هذه البدائل أفضل من الديموقراطية الليبرالية ، كما أنه ما من أحد ـ على حد علمى ـ اقترح أثناء المناقشة كلها حول المقال شكلاً بديلاً من التنظيم الاجتماعى يعتقد أنه أفضل .

١١ ـ ثمة تمييزات عدة من هذا النوع وردت فى مقال روبرت م . فيشمان " Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy " ، فى مجلة *World Politics* السنة ٤٢ ، العدد ٣ (إبريل ١٩٩٠) ص ٤٢٢ ـ ٤٤٠ .

١٢ ـ هذا الجدول مأخوذ ـ مع بعض التعديلات ـ من جدول مايكل دويل الوارد فى مقاله " Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs " ، فى مجلة *Philosophy and Public Affairs* السنة ١٢ ، (صيف ١٩٨٣ أ) : ص ٢٠٥ ـ ٢٣٥ . ومن بين شروط دويل لاعتبار الدولة ديموقراطية ليبرالية : اقتصاد السوق ، والحكومة النيابية ، والسيادة الخارجية ، والحقوق القانونية ، مع استبعاد الدول التى يقل عدد سكانها عن مليون نسمة .

ومن المحتمل أن يثور الجدل حول إيراد عدد من هذه الدول فى عداد الديموقراطيات الليبرالية . فبلغاريا مثلاً وكولومبيا والسلفادور ونيكاراجوا والمكسيك وبيرو والفلبين وسنغافورة وسيريلانكا وتركيا ذكرها الـ *Freedom House* على أنها « حرّة إلى حدّ ما » ، إما لشك البعض فى نزاهة الانتخابات الأخيرة فيها ، أو لإحجام الدولة عن حماية حقوق الأفراد . وكان ثمة تراجع أيضًا : فلم تعد تايلاند منذ عام ١٩٠٠ ديموقراطية . ومن جهة أخرى ثمة عدد كبير من الدول غير المذكورة فى القائمة أصبحت ديموقراطيات ابتداء من عام ١٩٩٠ ، أو التزمت بإجراء انتخابات حرة فى المستقبل القريب . انظر Freedom House Survey : *Freedom at Issue* (يناير ـ فبراير ١٩٩٠) .

١٣ ـ وكذا تمكنت الديموقراطية الأثينية من إعدام أشهر مواطنيها ، سقراط ، لممارسته حقه فى حرية التعبير وإفساد خلق الشباب .

١٤ ـ هوارد وياردا " Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio - Latin Tradition " ، وهو مقال نشرته مجلة *World politics* العدد ٢٥ (يناير ١٩٧٣) ص ١٠٦ ـ ١٣٥ .

١٥ ـ هوارد وياردا : " The Ethnocentricism of the Social (كذا) Implications for Research Science and Policy " فى مجلة *Review of Politics* السنة ٤٣ ، العدد ٢ (إبريل ١٩٨١) : ص ١٦٣ ـ ١٩٧ .

● الفصل الخامس : محاولة لكتابة تاريخ عالمى

١ ـ نيتشه : *The Use and Abuse of History* (إينديانا بوليس ـ مطبعة بوبز ـ ميريل ١٩٥٧) ص ٥٥ . .

٢ ـ كتب هيرودوت ، المدعو بأبى التاريخ ، عرضاً موسوعيًا للمجتمعات اليونانية والبربرية ، ولكن دونما خيط يربط بين أجزائه يميزه عامة القراء .

٣ ـ انظر « الجمهورية » ، الكتاب السابع ، ٥٤٣ جـ ـ ٥٦٩ جـ ، و « السياسة » ، الكتاب الثامن ، ١٣٠١ أ ـ ١٣١٦ ب .

٤ ـ انظر بصدد هذه النقطة كتاب ليو شتراوس *Thoughts on Machiavelli* (جلينكو ، إلينوى ، مطبعة Free Press ، ١٩٥٨) ص ٢٩٩ .

٥ ـ ثمة منظوران متباينان جدًا للمحاولات الماضية لكتابة تواريخ عالمية : الأول فى كتاب ج . ب . بورى *The Idea of Progress* (نيويورك ، مطبعة مكميلان ، ١٩٣٢) ، والثانى فى كتاب روبرت نيسبيت *Social Change and History* (أوكسفورد ، مطبعة جامعة أوكسفورد ، ١٩٦٩) .

٦ ـ يعود تأريخ السنين ببعد ميلاد السيد المسيح أو قبله (وهو التأريخ الذى تبناه الكثير من دول العالم غير المسيحى) إلى وقت مؤلفات مؤرخ مسيحى اتبع هذا النهج فى القرن السابع ، إيسيدور الإشبيلى . انظر ر . ج . كولينجوود *The Idea of History* (نيويورك ، مطبعة جامعة أوكسفورد ، ١٩٥٦) ص ٤٩ ـ ٥١ .

٧ ـ تشمل المحاولات المبكرة الأخرى فى العصر الحديث لكتابة تواريخ عالمية كتاب جان بودان ، ولوى لوروى *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* ، ثم الكتاب الذى ظهر بعده بمائة عام لبوسويه *Discours sur l'histoire universelle* (باريس : ف . ديدو ، ١٨٥٢) . انظر بورى ص ٣٧ ـ ٤٧ .

٨ ـ الاقتباس أورده نيسبيت (١٩٦٩) ص ١٠٤ . راجع أيضاً بورى (١٩٣٢) ص ١٠٤ ـ ١١١ .

٩ ـ انظر نيسبيت (١٩٦٩) ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

١٠ ـ أورد كولينجوود (ص ٩٨ ـ ١٠٣) مناقشة لمقال كانط ، وكذا أوردها وليام جالستون فى كتابه *Kant and the Problem of History* (شيكاغو : مطبعة جامعة شيكاغو) خاصة الصفحات ٢٠٥ ـ ٢٦٨ .

١١ ـ انظر مقال " An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View " فى كتاب إيمانويل كانط *On History* (إينديانابوليس ، بوبز ـ ميريل ، ١٩٦٣) ص ١١ ـ ١٣ .

١٢ ـ المرجع السابق ، ص ١٦ .

١٣ ـ كانط " *Idea* " (١٩٦٣) ص ٢٣ ـ ٢٦ .

١٤ ـ هناك حشد من القراءات السطحية المضللة لهيجل فى الحقلين التجريبى والوضعى . وعلى سبيل المثال :

« وفيما يختص بهيجل ، فلا أحسبنى أظنه موهوباً ، إنه كاتب عسير الهضم . ولاشك أن حتى أكثر أنصاره تحمساً له سيعترفون بأن أسلوبه « فضيحة » . أما فيما يختص بمضمون كتاباته ، فهو لا يعلى عليه فى مضمار واحد : هو افتقاره البين إلى الإبداع .. وقد كرس هذه الأفكار المستعارة من غيره ، ومنهاجه لغرض أوحد ، دون أى أثر للتألق : هذا الغرض هو التهجم على المجتمع المفتوح ، فيخدم بذلك سيده فردريك ويليام ملك بروسيا .. والواقع أن قصة هيجل بأكملها لا تستحق التذكر ، لولا عواقبها الأشد خطراً ، وهى التى توضح سهولة أن يصبح المهرج « صانعاً للتاريخ » . (كارل بوبر ، *The Open Society and Its Enemies* [برينستون ، نيوجيرسى ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٥٠] ، ص ٢٢٧) .

« نخرج من ميتافيزيقية هيجل بحصيلة مؤداها أن الحرية الحقة تتألف من طاعة السلطة التحكمية ، وأن حرية التعبير شر ، وأن الملكية المطلقة خير ، وأن الدولة البروسية هى أفضل الدول القائمة فى زمن كتاباته ، وأن الحرب خير ، وأن أية منظمة دولية تستهدف تسوية النزاعات بالطرق السلمية نكبة » (برتراند راسل ، *Unpopular Essays* [نيويورك ، سيمون وشوستر ، ١٩٥١] ص ٢٢) .

ويواصل بول هيرست التهجم على حق هيجل فى أن يوصف بالليبرالى فيقول :

« ما من قارىء متمعن لكتاب هيجل « *فلسفة الحق* » يمكن أن يصف المؤلف بأنه ليبرالى » . فالنظرية السياسية عند هيجل تعكس نظرة المحافظ البروسى الذى شعر بأن الإصلاحات التى أعقبت هزيمة يينا عام ١٨٠٦ قد تجاوزت الحد . (" *Endism* " فى مجلة *London Review of Books* [٢٣ نوفمبر ١٩٨٩]) .

١٥ ـ أشار جالستون (١٩٧٥) إلى هذه النقطة ـ ص ٢٦١ .

١٦ ـ ورد هذا الاقتباس فى مخطوطات محاضرات هيجل عن التاريخ التى جمعها طلبته ووصلت إلينا فى شكل كتاب « *فلسفة التاريخ* » الذى ترجمه سيبرى إلى الإنجليزية (نيويورك : منشورات دوفر ، ١٩٥٦) ص ١٧ و ١٨ .

١٧ ـ هيجل (١٩٥٦) ص ١٩ .

١٨ ـ نجد تصحيحاً طيباً للآراء التقليدية عن هيجل باعتباره مفكراً مناصراً للاستبداد فى كتاب شلومو أفينيرى *Hegel's Theory of the Modern State* (كمبريدج ـ مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٧٢) ، ومقال ستيفن ب . سميث " What Is Right in Hegel's Philosophy of Right ? " ، فى العدد ٨٣ من مجلة *American Political Science Review* رقم ١ (١٩٨٩ أ) ص ٣ ـ ١٨ . ولكى نسوق عدة أمثلة على اللبس فى فهم هيجل ، مع الاعتراف بأنه كان يؤيد الملكية ، نذكر أن الفقرات من ٢٧٥ إلى ٢٨٦ من كتابه « *فلسفة الحق* » ، التى نجد فيها مفهوماً عن الملكية قريباً من فكرتنا عن رئيس الدولة فى العالم الحديث ، ومتمشياً مع مفهوم الملكيات الدستورية المعاصرة القائمة . فهذه الفقرات لا تبرر الملكية البروسية فى زمنه ، بل يمكن اعتبارها غمزًا خفيًا فى الممارسة الواقعة . صحيح أن هيجل كان يعارض الانتخابات المباشرة ويحبذ تنظيم المجتمع على أساس طبقى . غير أن هذا لم يكن ناجماً عن معارضته لمبدأ السيادة الشعبية فى حد ذاته . ويمكن النظر إلى مفهوم هيجل عن المجالس البلدية على أنه شبيه بما أسماه توكفيل بفن الاختلاط . ففى الدولة الحديثة الكبيرة ينبغى أن تكون المشاركة السياسة عن طريق منظمات وسيطة أصغر حتى تكون فعالة وذات جدوى . أما الانتماء الطبقى فلا يكون على أساس المولد ، بل على أساس المهنة ، وهو مفتوح للجميع . أما بصدد ما يزعم عن تمجيد هيجل للحرب ، فانظر الجزء الخامس ، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠ .

١٩ ـ للاطلاع على قراءة لهيجل تركز على الجوانب غير الحتمية لنظامه ، انظر تيرى بينكارد *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (فيلادلفيا ، مطبعة جامعة تمبل ، ١٩٨٨) .

٢٠ ـ هيجل (١٩٥٦) ص ٣١٨ ـ ٣٢٣ .

٢١ ـ يجب التمييز بين « التاريخية » بهذا المعنى عن استخدام كارل بوبر للكلمة فى كتابه *The Poverty of Historicism* ومؤلفات أخرى له . فافتقار بوبر المألوف لنفاذ البصيرة أدى به إلى تعريف « التاريخية » بأنها تظاهر بالقدرة على التنبؤ بالمستقبل عن طريق دراسة الماضى التاريخى ، فإذا بفيلسوف مثل أفلاطون يؤمن بوجود طبيعة بشرية أساسية وغير متغيرة ، يصبح بهذا المفهوم فيلسوفاً « تاريخيًا » شأنه شأن هيجل .

٢٢ ـ هذا الاستثناء هو روسّو الذى يقدم فى « *المبحث الثانى* » عرضاً لتاريخ الإنسان الذى تتغير طبيعة رغباته تغيراً جذريًا بمرور الزمن .

٢٣ ـ يعنى هذا ـ من بين ما يعنيه ـ أن البشر ليسوا خاضعين تماماً للقوانين الفيزيائية التى تحكم سائر الطبيعة . وفى مقابل ذلك نجد معظم مايكتب فى العلوم الاجتماعية الحديثة يقوم على أساس الافتراض بأنه يمكن تمثل دراسة الإنسان فى دراسة الطبيعة ، حيث إن جوهر الإنسان لا يختلف عن جوهر الطبيعة . وربما كان هذا الافتراض هو سبب عجز العلوم الاجتماعية عن الحصول على اعتراف عام بها باعتبارها « أحد العلوم » .

٢٤ ـ انظر مناقشة هيجل للطبيعة المتغيرة للرغبة فى الفقرات من ١٩٠ ـ ١٩٥ من كتابه « *فلسفة الحق* » .

٢٥ ـ يقول هيجل عن النزعة الاستهلاكية : « إن ما يسميه الإنجليز « الراحة » شيء لا قعر له ولا حدود . [ذلك أن الآخرين قد يثبتون لك أن ما تعتبره] « راحة » فى أية مرحلة قد يكون إزعاجاً ، وهو أمر لا يمكن الفصل فيه . ومن ثم فإن الحاجة إلى راحة أكبر لا تنشأ داخلك بصورة مباشرة ، وإنما *يوحى إليك بها عن طريق أولئك الذين يأملون فى تحقيق الربح من وراء خلقها* » . انظر « *فلسفة الحق* » ، الإضافة إلى الفقرة ١٩١ .

٢٦ ـ كان كتاب جورج لوكاش History and Class Consciousness هو المسئول عن انتشار هذا التفسير لماركس .

٢٧ ـ ثمة إشارات إلى العديد من هذه النقاط فى كتاب شلومو أفينيرى *The Social and Political Thought of Karl Marx* (كمبريدج ، مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٧١) .

٢٨ ـ نجد محاضرات كوجيف فى *École Pratique* فى كتابه *Introduction à la lecture de Hegel* (باريس ، جاليمار ، ١٩٤٧) الذى ترجمه إلى الانجليزية تحت عنوان *Intraduction to the Reading of Hegel* جيمس نيكولز (نيويورك ، Basic Books ، ١٩٦٩) . وقد كان من بين طلبة كوجيف الكثيرون ممن اشتهروا فى الجيل التالى ، مثل : ريمون كينو ، وجاك لاكان ، وجورج باتاى ، وريمون آرون ، وإريك فايل ، وجورج فيسار ، وموريس ميرلو ـ بونتى . وتجد قائمة كاملة فى كتاب مايكل س . روث *Knowing and History* (إيثاكا ، نيويورك ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٨٨) ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧ . وانظر أيضاً حول كوجيف كتاب بارى كوبر *The End of History : An Essay on Modern Hegelianism* (تورونتو ، مطبعة جامعة تورونتو ، ١٩٨٤) .

٢٩ ـ ريمون آرون ، *Memoirs* (نيويورك ولندن ، هولمز وماير ، ١٩٩٠) ص ٦٥ و ٦٦ .

٣٠ ـ خلاصة هذه الفقرة : « ومنذ ذلك التاريخ (١٨٠٦) ، ماذا حدث ؟ لا شيء على الإطلاق . مجرد تنسيق بين الأقاليم . وما الثورة الصينية إلا تطبيق لقوانين نابليون فى الصين » . من حديث فى مجلة *La quinzaine littéraire* ، يونيو ١ ـ ١٥ ، ١٩٦٨ ، مقتبس فى كتاب روث (١٩٨٨) ص ٨٣ .

٣١ ـ كوجيف (١٩٤٧) ص ٤٣٦ .

٣٢ ـ ثمة مشكلات معينة تعترض سبيل وصف كوجيف نفسه بأنه ليبرالى ، على ضوء تعبيره المتكرر عن إعجابه الشديد بستالين ، وتأكيده أنه ليس ثمة فارق جوهرى بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى والصين فى الخمسينيات : « فإن ظهر الأمريكيون بمظهر الصينيين والسوفييت الأغنياء ، فإنما يرجع ذلك إلى كون الروس والصينيين ليسوا إلا أمريكيين لا يزالون فقراء ولكنهم فى سبيلهم إلى أن يصبحوا بسرعة أغنياء » . ومع ذلك فإن كوجيف هذا كان نفسه خادماً وفيًّا للاتحاد الأوروبى وفرنسا البورجوازية ، وكان يؤمن بأن « الولايات المتحدة قد وصلت بالفعل إلى المرحلة النهائية من « الشيوعية » الماركسية ، حيث إن كل أعضاء « المجتمع اللاطبقى » تقريباً يمكنهم من الآن فصاعداً الحصول لأنفسهم على كل ما يبدو طيباً لهم ، دون الاضطرار من أجل ذلك إلى أن يعملوا لساعات أطول مما يحبون » . وقد حققت أمريكا وأوروبا بعد الحرب « الاعتراف العام » على نحو أكمل مما فعلته روسيا طوال عهد ستالين ، وهو ما يجعل صورة كوجيف الليبرالى أدنى إلى الصحة من صورته الستالينية . انظر كوجيف (١٩٤٧) ص ٤٣٦ .

٣٣ ـ انظر مقال ماكس بيلوف " Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier " فى مجلة *Encounter* ٧٤ (١٩٩٠) ص ٥١ ـ ٥٤ .

٣٤ ـ ليس ثمة نص واحد يعطى تعريفاً يعد حجة لنظرية التحديث ، وقد ظهر عبر السنين عدد من التنويعات على النمط الأصلى . كذلك فإن كتاب دانييل ليرنر *The Passing of Traditional Society* (جلينكو ، إلينوى ، Free Press ، ١٩٥٨) ، يذكر تطوير نظرية التحديث فى المؤلفات العديدة لتالكوت بارسونس ، خاصة *The Structure of Social Action* (نيويورك : ماكجروهيل ، ١٩٣٧) و ادوارد شيلز ، *Toward a General Theory of Action* (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٥١) و *The Social System* (جلينكو ، إلينوى ، Free Press ، ١٩٥١) . وثمة عرض قصير

ومتوافر نسبيًا لأفكار بارسونس في مقال " Evolutionary Universals in Society " بمجلة American Sociological Review ، العدد ٢٩ (يونيو ١٩٦٤) ، ص ٣٣٩ ـ ٣٥٧ . وعلى نفس النحو نجد المجلدات التسعة التي صدرت برعاية مجلس بحوث العلوم الاجتماعية الأمريكية فيما بين عامي ١٩٦٣ و ١٩٧٥ ، بدءًا بكتاب لوسيان باي *Communications and Political Development* (برينستون ، نيوجيرسي ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٦٣) ، وانتهاء بكتاب ريمون جرو *Crises of Political Development in Europe and the United States* (برينستون ، نيوجيرسي ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٧٨) . وهناك عرض عام لتاريخ هذه الكتابات في مقالات بقلم صامويل هنتينجتون وجابرييل ألمون الواردة في كتاب *Understanding Political Development* تحرير ميرون فاينر وصامويل هنتينجتون (بوسطون ، ليتل ، براون ، ١٩٨٧) ، وفي مقال ليونارد بايندر " The Natural History of Development Theory " بمجلة *Comparative Studies in Society and History* العدد ٢٨ (١٩٨٦) ص ٣ ـ ٣٣ .

٣٥ ـ *رأس المال* ـ الجزء الأول ـ ترجمة س . مور و أ . ايفلينج (نيويورك ، *International Publishers* ، ١٩٦٧) ص ٨ .

٣٦ ـ انظر مثلاً ليرنر (١٩٥٨) ص ٤٦ .

٣٧ ـ رغم أن مفهوم التنمية الاقتصادية حتمي بعض الشيء ، فإن مفهوم « التنمية السياسية » أقل حتمية . ذلك أن هذه الفكرة تتضمن طبقية هرمية للأشكال التاريخية للتنظيم السياسي ، وهي أشكال يرى معظم علماء الاجتماع الأمريكيين أنها تتوَّج بالديموقراطية الليبرالية .

٣٨ ـ يقول كتاب جامعي يستخدمه طلبة كليات العلوم السياسية : « إن الكتب الخاصة بالتنمية السياسية لا تزال مثقلة بتوجهات الاستقرار للتعددية الديموقراطية ، وبتأكيدها على التغير الذي يعدل المسار .. والعلوم الاجتماعية في أمريكا غير مهيأة ذهنيًا للتصدي للتغير الجذري والتحول في النظام الأساسي ، وهي مشبعة بالالتزام النموذجي بالنظام » . جيمس أ . بيل وروبرت ل . هاردجريف (الابن) : *Comparative Politics : The Quest for Theory* (لانام Md. : المطبعة الجامعية الأمريكية ، ١٩٧٣) ، ص ٧٥ .

٣٩ ـ مقال مارك كيسيلمان " Order or Movement ? The Literature of Political Development as Ideology " ، بمجلة *World Politics* ٢٦ ، العدد الأول (أكتوبر ١٩٧٣) ص ١٣٩ ـ ١٥٤ . وانظر أيضا هوارد وياردا « The Ethnocentrism of the Social Science for (كذا) : Implications Research and Policy » ، بمجلة *Review of Politics* ٤٣ ، العدد الثاني (إبريل ١٩٨١) ص ١٦٣ ـ ١٩٧ .

٤٠ ـ من بين الكتابات الناقدة على نفس الأسس ، مقال جويل ميجدال " Studying the Politics of Development and Change : The State of the Art " ، في الكتاب الذي حررته أدا فينيفتر *Political Science : The State of the Discipline* (واشنطون العاصمة ، *American Political Science Association* ، ١٩٨٣) ص ٣٠٩ ـ ٣٢١ ، و ينسبيت (١٩٦٩) .

٤١ ـ هكذا يرى جابرييل ألمون في نظرة عامة إلى نظرية التحديث التي يجيب فيها عن تهم العنصرية ، ويقتبس من كتاب لوسيان باي *Communications and Political Development* قوله « كان لتلقين النسبية الحضارية على مدى جيل كامل أثره ، فما عاد المفكرون الاجتماعيون قانعين بأية فكرة قد توحي بالاعتقاد بالتقدم أو مراحل الحضارة . » ـ فاينر و هانتينجتون ، (١٩٨٧) ص ٤٤٧ .

● الفصل السادس : آلية الرغبة

١ ـ ثمة أنصار ودعاة لنظرية الدورات . انظر ردّ إيرفينج كريستول على مقالى الأصلى « نهاية التاريخ ؟ » فى العدد ١٦ من مجلة *The National Interest* (صيف ١٩٨٩) ص ٢٦ ـ ٢٨ .

٢ ـ أنكر توماس كون ، الطبيعة التراكمية والتقدمية للعلوم الطبيعية الحديثة ، مشيراً إلى الطبيعة المتقطعة والثورية للتغير فى العلوم . وقد نفى فى أكثر تأكيداته الراديكالية احتمال وجود معرفة « علمية » للطبيعة على الإطلاق ، حيث إن كافة المفاهيم « المثالية » لدى العلماء عن الطبيعة ، يثبت خطؤها فى نهاية المطاف . فنظرية النسبية مثلاً لا تضيف شيئًا جديدًا إلى معارفنا عن صحة الميكانيكا النيوتنية الثابتة فحسب ، وإنما تثبت خطأ هذه الميكانيكا برمّتها بصورة أساسية .

غير أن تشكك كون لا يمس حجتنا الراهنة ، حيث إن النظرية العلمية ليس من المحتم أن تكون « صائبة » بأى معنى نهائى من معانى نظرية المعرفة حتى تكون لها عواقب متناسقة وتاريخية بعيدة التأثير . والمطلوب فقط هو أن تنجح فى التنبؤ بالظواهر الطبيعية ، وأن تسمح للإنسان باستخدامها . أما أن ميكانيكا نيوتن يثبت خطؤها فى مجالات السرعات المقاربة لسرعة الضوء ، وأنها ليست أساساً صالحاً لانتاج الطاقة الذرية أو القنبلة الهيدروجينية ، فلا يعنى أنها كانت فاشلة بصدد السيطرة على المظاهر الأخرى للطبيعة ، مثل الملاحة الكونية ، والقاطرات البخارية ، أو المدافع بعيدة المدى . كذلك فإن هناك تدرجا فى النظريات من صنع الطبيعة لا من صنع الإنسان . فنظرية النسبية ما كانت لتكتشف قبل اكتشاف قوانين الحركة النيوتنية . وهذا التدرج بين النظريات هو الذى يضمن الانسجام ووحدة الهدف فى تقدم المعارف العلمية .

انظر كتاب توماس س . كون *The Structure of Scientific Revolutions* الطبعة الثانية (شيكاغو : مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٧٠) خاصة ص ٩٥ ـ ١١٠ و ١٣٩ ـ ١٤٣ و ١٧٠ ـ ١٧٣ . وانظر عرضاً لانتقادات كون فى مقال تيرانس بول : " From Paradigms to Research Programs : Toward a Post - Kuhnian Political Science " المنشور فى مجلة *American Journal of Political Science* ٢٦ العدد ١ (فبراير ١٩٧٦) ص ١٥١ ـ ١٧٧ .

٣ ـ هناك أمثلة « لانتصار » دول أقل تقدمًا فى التكنولوجيا على دول أكثر تقدماً فيها ، مثل فيتنام والولايات المتحدة ، أو أفغانستان والاتحاد السوفييتى . غير أن أسباب هذه الانتصارات تكمن فى اختلاف المغارم السياسية لدى الجانبين . ولا سبيل إلى إنكار أن التكنولوجيا مهدت السبيل أمام الانتصار العسكرى فى الحالتين .

٤ ـ انظر صامويل هنتينجتون *Political Order in Changing Societies* (نيوهافن ، كونكتيكت ـ مطبعة جامعة ييل ، ١٩٦٨) ص ١٥٤ ـ ١٥٦ . وأشار أيضا إلى هذه النقطة والت روستو فى كتابه *The Stages of Economic Growth : A Non - Communist Manifesto* (كمبريدج : مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٦٠) ص ٢٦ ـ ٢٧ و ٥٦ .

٥ ـ هنتينجتون (١٩٦٨) ص ١٢٢ ـ ١٢٣ .

٦ ـ راجع مقارنة بين مسارى التحديث فى تركيا واليابان فى كتاب روبرت وارد و دانكوورت رستو *Political Development in Japan and Turkey* (برينستون ، نيوجيرسى ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٦٤) .

٧ ـ عن الإصلاح البروسي راجع كتاب جوردون أ. كريج *The Politics of the Prussian Army 1640 - 1945* ، (أوكسفورد ، مطبعة جامعة أوكسفورد ، ١٩٥٥) ص ٣٥ ـ ٥٣ ، ومقال هاجو هولبورن " Moltke and Schlieffen : The Prussian - German School " في الكتاب الذي حرره إدوارد إيرل *The Makers of Modern Strategy* (برينستون ، نيوجيرسي ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٤٨) ، ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

٨ ـ الكسندر جيرشينكرون *Economic Backwardness in Historical Perspective* (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٦٢) ص ١٧ . وبطبيعة الحال فإن هذا النوع من الإصلاح « من فوق » ، النابع عن مركزية الدولة هو سلاح ذو حدين : فهو يهدم المؤسسات التقليدية أو الإقطاعية ، في حين يخلق شكلاً « حديثاً » جديداً للطغيان البيروقراطي . وفي حالة بطرس الأكبر ، يشير جيرشينكرون إلى أن التحديث أدى إلى إحكام القبضة على الفلاحين الروس .

٩ ـ هناك أمثلة عديدة أخرى للتحديث على يد العسكريين ، مثل « الأيام المائة » في الصين التي دفعت إليها هزيمة الصين على يد اليابان عام ١٨٩٥ ، أو إصلاحات الشاه رضا في العشرينيات عقب اعتداءات السوفييت وبريطانيا عامي ١٩١٧ و ١٩١٨ .

١٠ ـ ثمة قادة عسكريون كبار في الاتحاد السوفييتي كالقائد السابق للأركان المارشال أوجاركوف ، لم يقبلوا أبدًا الإصلاح الاقتصادي الراديكالي وتبني الديموقراطية باعتبارهما حلين لمشكلات تحديث الجيش . وربما كانت الحاجة إلى الحفاظ على المنافسة العسكرية أحد الاعتبارات التي أخذها جورباتشوف في حسبانه عامي ١٩٨٥ و ١٩٨٦ على نحو أكبر مما أخذه في الأعوام التالية . ذلك أنه بازدياد راديكالية أهداف البيريسترويكا ، باتت مسألة الاستعداد العسكري تواجه تحديًا داخليًا أكثر صلابة . فما أن حلت بداية التسعينيات حتى كان مسار الإصلاح نفسه قد أصاب الاقتصاد السوفييتي بالوهن على نحو ملحوظ وأضعف من قدرته على التحدي العسكري . راجع عرضاً لآراء العسكريين السوفييت بصدد الحاجة إلى الإصلاح الاقتصادي في كتاب جيريمي أزراتيل ، *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976 - 1986* (سانتا مونيكا ، كاليفورنيا ، مؤسسة راند ، ١٩٨٧) ص ١٥ ـ ٢١ .

١١ ـ نجد الكثير من هذه النقاط في كتاب ف . س . نايبول *Among the Believers* (نيويورك ، كنوبف ، ١٩٨١) .

١٢ ـ ناثان روزنبرج و ل.أ. بيردزيل (الابن) " Science, Technology, and the Western Miracle " ، في مجلة Scientific American ٢٦٣ ، العدد الخامس (نوفمبر ١٩٩٠) ص ٤٢ ـ ٥٤ . أما عن دخل الفرد في القرن الثامن عشر فانظر ديفيد س . لاندز : The Unbound Prometheus Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present (نيويورك : مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٦٩) ص ١٣ .

١٣ ـ توفر التكنولوجيا وقوانين الطبيعة التي تستند إليها نوعاً من الانتظام والانسجام لمسار التغير ، غير أنها لا تحدد طبيعة النمو الاقتصادي بأية طريقة آلية ، كما يذهب أحياناً ماركس وإنجلز . وعلى سبيل المثال فإن مايكل بيور وتشارلس سابيل ، يذهبان إلى أن الشكل الأمريكي للتنظيم الصناعي الذي تركز منذ القرن التاسع عشر على الإنتاج بالجملة لسلع متطابقة وعلى المواصفات الوظيفية الضيقة على حساب نظرية الصنعة في الإنتاج ، لم يكن أمراً ضروريًا ، ولم تطبقه بنفس الدرجة دول أخرى ذات

تقاليد قومية مختلفة ، مثل ألمانيا واليابان . انظر The Second Industrial Divide (نيويورك ، Basic Books ، ١٩٨٤) ص ١٩ - ٤٨ و ١٣٣ - ١٦٤ .

١٤ - سنستخدم عبارة « تنظيم العمل » أكثر من استخدامنا للعبارة الأكثر شيوعاً وهى « تقسيم العمل » ، حيث إن الأخيرة أصبحت تعنى التقسيم المتزايد دوماً للمهام اليدوية إلى أقسام هى من البساطة بحيث تشل القدرة العقلية . ومع أن تقسيم العمل حدث أثناء مرحلة التصنيع ، فإن التقدم بعد ذلك فى التكنولوجيا عكس هذا المسار وأحلّ محل المهام اليدوية ، أعمالاً أشد تعقيداً وذات مضمون ذهنى أوفى . ولم تتحقق بصفة عامة نبوءة ماركس بأن العمال فى العالم الصناعى سيكونون مجرد ملاحق للآلات .

١٥ - يوحى انتشار المهام الجديدة متزايدة التخصص بدوره ، بتطبيقات جديدة للتكنولوجيا فى العملية الإنتاجية . ويشير آدم سميث فى كتابه « ثروة الأمم » إلى كيف أن التركيز على مهمة واحدة بسيطة كثيراً ما يوحى باحتمالات جديدة للانتاج الآلى تغيب عن ذهن الحرفىّ الذى يوزع ويبدد اهتمامه على مهام متنوعة . ولذا فإن تقسيم العمل كثيراً ما يؤدى إلى خلق تكنولوجيا جديدة والعكس . انظر آدم سميث *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* المجلد الأول (أوكسفورد ، مطبعة جامعة أوكسفورد ، ١٩٧٦) ص ١٩ و ٢٠ .

١٦ - يوضح تشارلس ليندبلوم كيف أن نصف تعداد الولايات المتحدة كان منذ نهاية السبعينيات يعمل فى القطاع الخاص ، فى حين يعمل ثلاثة عشر مليون أمريكى فى وظائف الحكومات الفيدرالية والمحلية والتابعة للولايات . انظر كتابه *Politics and Markets: The World's Political - Economic Systems* (نيويورك ، Basic Books ، ١٩٧٧) ص ٢٧ و ٢٨ .

١٧ - يتفق ماركس على أن آدم سميث كان محقًا فى إعلائه من شأن تقسيم العمل على الإنتاج الآلى ، ولكن فقط فى فترة التصنيع حتى أواخر القرن الثامن عشر ، وذلك حين لم تكن الآلات تستخدم إلا بصورة متقطعة . انظر ماركس (١٩٦٧) المجلد الأول ، ص ٣٤٨ .

١٨ - من الصعب تصديق جدية هذه الرؤية الشهيرة الواردة فى *The German Ideology* فبالإضافة إلى العواقب الاقتصادية لإلغاء تقسيم العمل ، فإنه ليس واضحاً ما إذا كانت الحياة بهذه الاهتمامات السطحية يمكن أن تكون مرضية .

١٩ - كان السوفييت - بصفة عامة - أكثر تعقلاً فى هذا المقام ، رغم أنهم هم أيضاً صادفوا المتاعب بسبب كونهم « حمراً » و « خبراء » فى نفس الوقت . أنظر مقال موريس مايسنر " Marx, Mao, and Deng on the Division of Labor in History " فى الكتاب الذى حرره أريف ديرليك وموريس مايسنر *Marxism and the Chinese Experience* (بولدر - كولورادو - مطبعة ويستفيو ، ١٩٨٩) ص ٧٩ - ١١٦ .

٢٠ - يشير دوركهايم إلى أن مفهوم تقسيم العمل استخدم على نحو متزايد فى العلوم البيولوجية لتمييز الكائنات غير البشرية ، وإلى أن من بين أهم الأمثلة لهذه الظاهرة هو التقسيم البيولوجى للعمل بين النساء والرجال فى إنجاب الأطفال . انظر كتابه *The Division of Labor in Society* (نيويورك ، Free Press ، ١٩٦٤) ص ٣٩ - ٤١ و ٥٦ - ٦١ . وانظر أيضاً مناقشة كارل ماركس لجذور تقسيم العمل فى كتابه « *رأس المال* » (١٩٦٧) المجلد الأول ، ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

٢١ - كانت البيروقراطيات المركزية الكبيرة من سمات الامبراطوريات القديمة كالصين وتركيا . ولكن هذه

التنظيمات البيروقراطية لم تكن منظمة من أجل رفع الكفاءة الاقتصادية إلى أقصى حد ، وبالتالى فقد كانت توافق المجتمعات التقليدية الجامدة .

٢٢ ـ كثيرا ما تستفيد هذه الثورات بطبيعة الحال من التدخل السياسى الواعى فى صورة الإصلاح الزراعى .

٢٣ ـ انظر مقال جوان لينز " Europe's Southern Frontier : Evolving Trends Toward What ? " ، مجلة Daedalus ١٠٨ ، العدد الأول (شتاء ١٩٧٩) : ص ١٧٥ ـ ٢٠٩ .

● الفصل السابع : ليس هناك برابرة على الأبواب

١ ـ أى أن روسو يذهب إلى أن العدوان ليس لصيقاً بالإنسان كما يزعم هوبز و لوك ، وليس جزءاً من حالة الطبيعة فى الأصل . وحيث إن إنسان الطبيعة عند روسو ليست لديه إلا إحتياجات قليلة ويمكن إشباعها بسهولة ، فليس ثمة داعى لأن يسرق أو يقتل رفاقه ، ولا داع فى الواقع لأن يعيش فى مجتمع مدنى . انظر كتابه *Discours sur l'Origine, et les Fondamens de l'inégalité parmi les Hommes* ضمن أعماله الكاملة ، المجلد الثالث (باريس ، طبعة جاليمار ، ١٩٦٤) ص ١٣٦ .

٢ ـ انظر مناقشة معنى هذا التكامل الطبيعى وعبارة روسو *Sentiment de l'existence* ، فى كتاب آرثر ملزر *The Natural Goodness of Man : On the System of Rousseau's Thought* (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٩٠) خاصة الصفحات ٦٩ ـ ٨٥ .

٣ ـ يقول بيل ماكيبين فى كتابه *The End of Nature* (نيويورك ، راندم هاوس ، ١٩٨٩) إننا أصبحنا ـ ولأول مرة ـ على شفا استئصال مجال طبيعى لم تمسه أو تستخدمه النشاطات البشرية . وهذه ملاحظة صائبة بطبيعة الحال . غير أن ماكيبين يخطىء حين يرجع هذه الظاهرة إلى أربعة قرون مضت على أقل تقدير . فقد غيرت المجتمعات القبلية مقارها الطبيعية ، وليس الفارق بينها وبين المجتمعات التكنولوجية الحديثة الا فارق فى الدرجة . غير أن مشروع الانتصار على الطبيعة والتحكم فيها من أجل صالح البشر كان فى قلب الثورة العلمية الحديثة فى طورها الأول . وقد مضى أوان أن يظهر شخص ليشكو من هذا التحكم من حيث المبدأ . ذلك أن ما نسميه اليوم بالطبيعة ، سواء كان بحيرة فى غابة أنجليس القومية أو ممرًا فى منطقة أديرونداك الوعرة ، هو من عدة وجوه من نتاج جهد الانسان ، شأنه شأن مبنى الإمباير ستيت أو مكوك الفضاء .

٤ ـ علينا أن نحجم مؤقتًا عن افتراض الطابع الخيّر للعلوم الطبيعية الحديثة أو التنمية الاقتصادية التى نجمت عنها ، وعلينا إذن أن نؤجل الحكم على كيفية النظر إلى احتمال حدوث كارثة كونية . فإن كان المتشائمون التاريخيون على حق فى قولهم إن التكنولوجيا الحديثة لم تجعل الناس أسعد نفساً وإنما أضحت سيدة الناس والقوة التى تفتك بهم ، فإن احتمال الكارثة التى ستمحو كل شيء وتضطر الإنسانية إلى البدء من جديد سيكون مظهراً للطبيعة الخيرة لا للطبيعة القاسية . وقد كان هذا هو رأى الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين مثل أفلاطون وأرسطو اللذين آمنا دون عاطفة بأن كل الاختراعات والابتكارات البشرية ، بما فى ذلك أعمالهما ، ستختفى بانتقال البشرية من دورة إلى دورة تالية . انظر حول هذه النقطة كتاب ليو شتراوس *Thoughts on Machiavelli* (جلينكو ، إلينوى ، Free Press ، ١٩٥٨) ص ٢٩٨ و ٢٩٩ .

٥ ـ يقول شتراوس : « إن الصعوبة الكامنة فى الاعتراف بأن الاختراعات الخاصة بفن الحرب يجب

تشجيعها ، هى أنها الأساس الوحيد الممكن لنقد ماكيافيلى للفلسفة السياسية الكلاسيكية » . (شتراوس ، ص ٢٩٩) .

٦ ـ الحل البديل هنا هو أن نحل مكان نظام الدولة العالمى حكومة عالمية تفرض حظراً على التكنولوجيات الخطيرة ، أو اتفاقاً عالميًا حقيقيًا للحد من التكنولوجيا . وبصرف النظر عن الأسباب العديدة لصعوبة وضع مثل هذا الترتيب ، فإنه حتى فى عالم ما بعد الكارثة ، لن تحل مشكلة الابتكار التكنولوجى بالضرورة . ذلك أن النهج العلمى سيظل متوفراً لدى جماعات إجرامية ، ومنظمات التحرير الوطنية ، وغير ذلك من المنشقين ، وسيؤدى إلى تنافس تكنولوجى داخلى .

● الفصل الثامن : تراكم بلا حدود

١ ـ عن دويتشر وغيره من الكتاب الذين اعتقدوا أن الشرق والغرب سيندمجان على أساس من الاشتراكية ، انظر مقال الفريد ج. ماير " Theories of Convergence " فى الكتاب الذى حرره شالمرز جونسون *Change in Communist Systems* (ستانفورد ، كاليفورنيا ، مطبعة جامعة ستانفورد ، ١٩٧٠) ص ٣٢١ وما يليها .

٢ ـ كان والت روستو أول من صاغ عبارة « الاستهلاك الجماهيرى المفرط » فى كتابه *The Stages of Economic Growth : A Non - Communist Manifesto* (كمبريدج ، مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٦٠) . وكان زبجنيو بريجنسكى أول من صاغ عبارة « مرحلة التكنيترونية » فى كتابه *Between Two Ages : America's Role in the Technetronic Era* (نيويورك ، مطبعة فايكينج ، ١٩٧٠) . وصاغ عبارة « مجتمع ما بعد الصناعة » دانييل بيل . انظر مقال الأخير " Notes on the Post - Industrial Society " ١ و ٢ ، فى مجلة The Public Interest ٦ ـ ٧ (شتاء ١٩٦٧ أ) : ص ٢٤ ـ ٣٥ ، وفى نفس المجلة (ربيع ١٩٦٧ ب) ص ١٠٢ ـ ١١٨ ، ووصفه لمصدر مفهوم « مجتمع ما بعد الصناعة » فى كتابه *The Coming of Post - Industrial Society* (نيويورك ، Basic Books ١٩٧٣) ص ٣٣ ـ ٤٠ .

٣ ـ بيل (١٩٦٧) ص ٢٥ .

٤ ـ ورد الرقم فى مقال لوسيان و . باى " Political Science and the Crisis of Authoritarianism " فى مجلة *American Political Science Review* ٨٤ ، العدد الأول (مارس ١٩٩٠) ص ٣ ـ ١٧ .

٥ ـ غير أنه حتى فى حالة تلك الصناعات الاقدم ، فإن الاقتصادات الاشتراكية تخلفت بصورة واضحة وراء الاقتصادات الرأسمالية فى مضمار تحديث العمليات الصناعية .

٦ ـ وردت الأرقام فى كتاب هيويت (١٩٨٨) ص ١٩٢ .

٧ ـ اقتبسها جيريمى أزرائيل عن آرون فى كتابه *Managerial Power and Soviet Politics* (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ١٩٦٦) ص ٤ . كذلك يقتبس أزرائيل من أوتو باور وإيزاك دويتشر وهربرت ماركيوز ووالت روستو وزبجنيو بريجنسكى وآدم أولام لإثبات حجته . انظر أيضاً مقال آلان كاسوف " The Future of Soviet Society " فى الكتاب الذى حرره *Prospects for Soviet Society* (نيويورك : مجلس العلاقات الخارجية ، ١٩٦٨) ص ٥٠١ .

٨ ـ انظر مناقشة الطرق التى اتبعها النظام السوفييتى للتوفيق بينه وبين متطلبات النضج الصناعى المتزايد ، فى مقال ريتشارد لوينتال " The Ruling Party in a Mature Society " فى الكتاب الذى

حرره مارك ج . فيلد Social Consequences of Modernization in Communist Societies (بالتيمور : مطبعة جامعة جونز هوبكينز ، ١٩٧٦) .

٩ ـ أزرائيل (١٩٦٦) ص ١٧٣ ـ ١٨٠ .

١٠ ـ أثار إدوارد فريدمان هذه النقطة بصدد الصين في مقال " Modernization and Democratization in Leninist States : The Case of China " المنشور في مجلة Studies in Comparative Communism ٢٢ ، العددان ٢ و ٣ (ربيع وخريف ١٩٨٩) ص ٢٥١ ـ ٢٦٤ .

● الفصل التاسع : انتصار أجهزة الفيديو

١ ـ اقتبسها لوسيان و . باى في كتابه Asian Power and Politics : The Cultural Dimensions of Authority (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٨٥) ص ٤ .

٢ ـ ف . ا . لينين : Imperialism : The Highest Stage of Capitalism (نيويورك ، International Publishers ١٩٣٩) .

٣ ـ انظر عرضاً لهذه الكتابات في كتاب رونالد تشيلكوت The Theories of Comparative Politics Search for a Paradigm (بولدر ، كولورادو ، مطبعة وبستفيو ، ١٩٨١) ؛ ومقال أ. كابوراسو " Dependence, Dependency, and Power in the Global System : A Structural and Behavioral Analysis " ، في مجلة International Organization ٣٢ (١٩٧٨) ص ١٣ ـ ٤٣ ، ولذات المؤلف " Dependency Theory : Continuities and Discontinuities in Development Studies " ، في مجلة International Organization ٣٤ (١٩٨٠) ص ٦٠٥ ـ ٦٢٨ ؛ وج . صمويل فالينزويلا وأرتورو فالينزويلا " Modernization and Dependency : Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment " في مجلة Comparative Politics ١٠ (يوليو ١٩٧٨) ص ٥٣٥ ـ ٥٥٧ .

٤ ـ وردت نتائج تحقيق هذه اللجنة من بين مطبوعات أخرى في El Segundo Decenio de las Naciones Unidas Para el Desarrollo : Aspectos Basicos del la Estratega del Desarrollo de America Latina (ليما ، بيرو ، ECLA ، ١٤ ـ ٢٣ إبريل ، ١٩٦٩) . وقد توسع في شرح مؤلف بريبيش ، اقتصاديون مثل أوزفالدو سنكل وشلسو فورتادو ، وعرضه في صورة شعبية في أمريكا الشمالية أندريه جوندر فرانك . انظر مقال أوزفالدو سنكل " Big Business and Dependencia " في العدد ٥٠ من مجلة Foreign Affairs (إبريل ١٩٧٢) ص ٥١٧ ـ ٥٣١ ؛ وكتاب شلسو فورتادو Economic Development Of Latin America : A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution (كمبريدج : مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٧٠) ؛ وأندريه جوندر فرانك : Latin America : Underdevelopment or Revolution (نيويورك ، Monthly Review Press ، ١٩٦٩) . ومن هذا القبيل أيضاً مقال تيوتونيو دوس سانتوس " The Structure of Dependency " في مجلة American Economic Review العدد ٤٠ (مايو ١٩٨٠) ص ٢٣١ ـ ٢٣٦ .

٥ ـ انظر وصف بريبيش في كتاب والت و . روستو Theorists of Economic Growth From David Hume to the Present (نيويورك ، مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٩٠) ص ٤٠٣ ـ ٤٠٧ .

٦ ـ أوزفالدو سنكل وبيدرو باث ، كما اقتبس عنه فالينزويلا وفالينزويلا (١٩٧٨) ص ٥٤٤ .

٧ ـ أورد هذه النقطة في الأصل بشأن التنمية الالمانية في القرن التاسع عشر ، تورستين فيبلين في كتابه

Imperial Germany and the Industrial Revolution (نيويورك ، مطبعة فايكينج ، ١٩٤٢) . وانظر أيضاً كتاب الكسندر جيرشينكرون *Economic Backwardness in Historical Perspective* (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٦٢) ص ٨ .

٨ ـ ميّز بعض الأنصار المتأخرين لنظرية الاعتماد ، وقد لاحظوا نمو الصناعات في أمريكا اللاتينية ، بين القطاع « الحديث » الصغير المنعزل والمرتبط بالمؤسسات الغربية متعددة الجنسية ، وبين القطاع التقليدي الذي يزعزع من إمكانيات تنميته القطاع الأول . انظر مقال تونى سميث " The Underdevelopment of Development Literature : The Case of Dependency Theory " في مجلة *World Politics* ٣١ ، العدد الثاني (يوليو ١٩٧٩) : ص ٢٤٧ ـ ٢٨٥ . ولنفس المؤلف " Requiem or New Agenda for Third World Studies ? " بمجلة *World Politics* ٣٧ (يوليو ١٩٨٥) : ص ٥٣٢ ـ ٥٦١ . وانظر أيضًا بيتر إيفانز *Dependent Development : The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil* (برينستون ، نيوجيرسي ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٧٩) ؛ وفرناندو هـ . كاردوزو وإينزو فاليتو *Dependency and Development in Latin America* (بركلي ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ١٩٧٩) ؛ وكاردوزو " Dependent Capitalist Development in Latin America " في مجلة *New Left Review* ٧٤ (يوليو ـ أغسطس ١٩٧٢) ص ٨٣ ـ ٩٥ .

٩ ـ وإن لم يكن هذا رأي الجميع . ففرناندو كاردوزو مثلاً يعترف بأن « رجال الصناعة والتجارة يبدو أنهم مالوا إلى « الليبرالية الديموقراطية » بنفس الطريقة التي مال بها إليها غيرهم من طوائف المجتمع » ، وأنه « يبدو أن ثمة عناصر مستقاة من تشكيل مجتمع جماهيري صناعي ، تؤدي إلى البحث عن نموذج اجتماعي يقدّر المجتمع المدني أكثر من تقديره للدولة » . انظر مقاله " Entrepreneurs and the Transition Process : The Brazilian Case " في كتاب أودونيل وشميتر (١٩٨٦ ب) ص ١٤٠ .

١٠ ـ في الولايات المتحدة أصبح منظور الاعتماد أساساً لهجوم عريض على نظرية التحديث ومزاعمها باعتبارها علماً اجتماعيًا تجريبيًا . وعلى حدّ تعبير أحد النقاد فإن « النظريات السائدة التي يستخدمها علماء الاجتماع الأمريكيون ليست قطعاً صالحة بصورة شاملة كما يزعم أنصارها . فهي تقتصر على مصالح أمريكية معينة في أمريكا اللاتينية ، وبالتالي فإنه يمكن وصفها على نحو أكثر دقة بأنها تعبير عن أيديولوجيا أكثر منها أساساً قويًا للمعرفة العلمية » . أما فكرة أنه إما أن تكون الليبرالية السياسية أو الليبرالية الاقتصادية في العالم المتقدم هي غاية التطور التاريخي ، فقد هوجمت باعتبارها شكلاً من أشكال « الإمبريالية الحضارية » التي « تفرض اختيارات الحضارة الأمريكية ، أو الغربية بوجه عام ، على المجتمعات الأخرى ... » راجع مقال سوزان ج . بودينهايمر " The Ideology of Developmentalism : American Political Science's Paradigm - Surrogate for Latin American Studies " في مجلة *Berkeley Journal of Sociology* ١٥ (١٩٧٠) ص ٧٥ ـ ١٣٧ ؛ وكذا مقال دين س . تيبس : " Modernization Theory and the Comparative Study of Society : A Critical Perspective " في مجلة *Comparative Studies of Society and History* ١٥ (مارس ١٩٧٣) ص ١٩٩ ـ ٢٢٦ . وقد برز نشاط خاص بمحاولة إسقاط نظرية الاعتماد على الماضي في قراءة مغرضة جدًا للتاريخ ، كقول البعض إن عالم القرن السادس عشر كان بالفعل نظاماً عالميًا رأسماليًا ينقسم إلى « مركز » و « هامش » مستغل . ويمثل هذا الاتجاه مؤلفات إيمانويل فالرشتاين ،

بما فيها *The Modern World System* ، ٣ مجلدات (نيويورك ، المطبعة الأكاديمية ، ١٩٧٤ و ١٩٨٠) . وثمة نقد ليس مضادًا في مجموعه ولكنه يفضح قراءته للسجل التاريخي تجده في مقال تيدا سكوكبول " Wallerstein's World Capitalist System : A Theoretical and Historical Critique " في مجلة *American Journal of Sociology* العدد ٨٢ (مارس ١٩٧٧) ص ١٠٧٥ ـ ١٠٩٠ ؛ ومقال أريستيد زولبيرج " Origins of the Modern World System : A Missing Link " بمجلة *World Politics* ٣٣ (يناير ١٩٨١) ص ٢٥٣ ـ ٢٨١ .

١١ ـ ذكر باى هذه الحجة (١٩٨٥) ص ٤ .

١٢ ـ الاقتباس فى المرجع السابق ص ٥ .

١٣ ـ المرجع السابق .

١٤ ـ وردت الأرقام في مقال " *Taiwan and Korea : Two Paths to Prosperity* " في مجلة الإيكونوميست ٣١٦ ، العدد ٧٦٦٣ (١٤ يوليو ، ١٩٩٠) ص ١٩ ـ ٢٢ .

١٥ ـ أحد معايير نمو طبقة متوسطة متعلمة عريضة ، هو قراءة الصحف بصفة منتظمة ، وهى ما يرى هيجل أنها ستحل محل الصلاة اليومية بالنسبة لمجتمعات الطبقة المتوسطة عند نهاية التاريخ . وقراءة الصحف الآن شائعة فى تايوان وكوريا الجنوبية شيوعها فى الولايات المتحدة . راجع باى (١٩٩٠ أ) ص ٩ .

١٦ ـ المرجع السابق . وقد عرفت تايوان فى أوائل الثمانينيات أقل قدر مما يسمى « بمعامل جينى » " Gini coefficient " (وهو معيار التوزيع المتكافىء للدخل) معروف فى أية دولة نامية . انظر مقال جارى س . فيلدز " Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies " بمجلة *Economic Journal* ٩٤ (مارس ١٩٨٤) ص ٧٤ ـ ٨٣ .

١٧ ـ هناك محاولات أخرى للدفاع عن نظرية الاعتماد بشهادات آسيوية مثل مقال بيتر إيفانز " Class, State, and Dependence in East Asia : Lessons for Latin Americanists " ، ومقال بروس كمينجز " The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy : Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences " ، والمقالان فى الكتاب الذى حرره فريدريك س . ديو *The Political Economy of the New Asian Industrialism* (إيثاكا ، نيويورك ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٨٩) ص ٤٥ ـ ٨٣ و ٢٠٣ ـ ٢٢٦ .

١٨ ـ عن الطبيعة التنافسية للقطاعات الصناعية اليابانية الناجحة ، انظر كتاب مايكل بورتر *The Competitive Advantage of Nations* (نيويورك ، Free Press ، ١٩٩٠) ص ١١٧ ـ ١٢٢ .

١٩ ـ أورد هذه الحجة لورانس هاريسون فى كتابه *Underdevelopment Is a State of Mind : The Latin American Case* (نيويورك ، Madison Books ، ١٩٨٥) .

٢٠ ـ ويرنر باير *The Brazilian Economy : Growth and Development* الطبعة الثالثة (نيويورك ، بريجر ، ١٩٨٩) ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

٢١ ـ اقتبسنا الرقم من دراسة لبارانسون وردت فى بحث لويرنر باير " Import Substitution and Industrialization in Latin America : Experiences and Interpretations " بمجلة *Latin American Research Review* ٧ ، العدد الأول (ربيع ١٩٧٢) ص ٩٢ ـ ١٢٢ . وقد وفر العديد من الدول الأوروبية والآسيوية المتخلفة سابقا ، الحماية للصناعات الناشئة . غير أنه ليس واضحا

ما إذا كان هذا هو أصل نموها الاقتصادى فى طوره المبكر . وعلى أى حال ، فإن بدائل الاستيراد فى أمريكا اللاتينية كانت دائمًا تفتقر إلى التمييز وبشكل واضح ، واستمرت زمناً طويلاً بحيث بات من الصعب تبريرها على أساس حماية الصناعات الجديدة .

٢٢ ـ انظر حول هذه النقطة مقال ألبرت أ. هيرشمان " The Turn to Authoritarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants " فى الكتاب الذى حرره ديفيد كولير *The New Authoritarianism in Latin America* (برينستون ، نيوجيرسى ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٧٩) ص ٨٥ .

٢٣ ـ حول القطاع العام فى البرازيل راجع باير (١٩٨٩) ص ٢٣٨ ـ ٢٧٣ .

٢٤ ـ هيرناندو دو سوتو *The Other Path : The Invisible Revolution in the Third World* (نيويورك ، هاربر و رو ، ١٩٨٩) ص ١٣٤ .

٢٥ ـ فى مقدمة المرجع السابق ، ص ١٤ .

٢٦ ـ اقتبسه هيرشمان (١٩٧٩) ص ٦٥ .

٢٧ ـ راجع سيلفيا ناسار " Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth " فى صحيفة *نيويورك تايمز* (٨ يوليو ١٩٩٠) ص ١ أ و ٣ د .

● الفصل العاشر : فى مضمار التعليم

١ ـ نيتشه : *The Portable Nietzsche* (نيويورك ـ فايكينج ـ ١٩٥٤) ص ٢٣١ .

٢ ـ مقال سيمور مارتن ليبسيت " Some Social Requisites of Democracy : Economic Development and Political Legitimacy " فى مجلة *American Political Science Review* (١٩٥٩) ص ٦٩ ـ ١٠٥ . راجع أيضاً الفصل بعنوان " Economic Development and Democracy " فى كتاب س . م .ليبسيت *Political Man : Where, How, and Why Democracy Works in the Modern World* (نيويورك : Doubleday ، ١٩٦٠) ، ص ٤٥ ـ ٧٦ ؛ وفيليبس كاترايت " National Political Development : Its Measurements and Social Correlate " فى مجلة *American Sociology Review* ٢٨ (١٩٦٨) ص ٢٥٣ ـ ٢٦٤ ؛ و دين أ. نيوباور " Some Conditions of Democracy " بمجلة *American Political Science Review* ٦١ (١٩٦٧) ص ١٠٠٢ ـ ١٠٠٩ .

٣ ـ مقال ر. هدسون و ج . ر . لويس " Capital Accumulation : The Industrialization of Southern Europe ? " ، فى الكتاب الذى حرره ألان ويليامز *Southern Europe Transformed* (لندن ، هاربر و رو ، ١٩٨٤) ص ١٨٢ . وانظر أيضاً لينز (١٩٧٩) ص ١٧٦ . وقد كانت هذه المعدلات للتنمية أعلى منها فى الدول الست المكونة فيما مضى للاتحاد الأوروبى ، أو فى الدول الأعضاء التسع بعد التوسع الأولى فى الاتحاد ، عن نفس الفترة .

٤ ـ جون ف . كوفرديل *The Political Transformation of Spain After Franco* (نيويورك ، بريجر ، ١٩٧٩) ص ٣ .

٥ ـ لينز (١٩٧٩) ص ١٧٦ .

٦ ـ كوفرديل (١٩٧٩) ص ١ .

٧ ـ " Taiwan and Korea : Two Paths to Prosperity " ، فى مجلة *الإيكونوميست* ٣١٦ : ٧٦٦٣ (١٤ يوليو ١٩٩٠) ص ١٩ .

٨ ـ باى (١٩٩٠ أ) ص ٨ .

٩ ـ يذهب أحد المصادر إلى أن خمس مجموع السكان الأفريقان من أصول بيضاء كان يمكن تصنيفهم فى ذلك الوقت على أنهم من « البيض الفقراء » . ويعرّف الأبيض الفقير بأنه « شخص أضحى لسبب نفسى أو اقتصادى أو بدنى عالة على غيره لدرجة أنه لم يعد بإمكانه ـ دون مساعدة الآخرين ـ أن يوفر سبل العيش لنفسه » . انظر دافنبورت (١٩٨٧) ص ٣٠٩ .

١٠ ـ فى عام ١٩٣٦ ، كان ٤١ فى المائة من الأفريقان البيض يعملون بالزراعة . وقد تناقصت هذه النسبة إلى ٨ فى المائة عام ١٩٧٧ ، فى حين كان ٢٧ فى المائة من العمال ذوى الياقات الزرقاء ، و ٦٥ فى المائة قد أصبحوا مهنيين ومديرين من ذوى الياقات البيضاء . وقد استقينا النسب من كتاب هيرمان جيليومى ولورانس شليمر *From Apartheid to Nation - Building* (جوهانسبرج ، مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٩٠) ص ١٢٠ .

١١ ـ أشار بيتر وايلز فى أوائل الستينيات إلى أن الاتحاد السوفييتى بدأ يوفر للصفوة التكنوقراطية تعليمًا عمليًا أكثر منه أيديولوجيًا فى معاييره ، وأن من شأن هذا أن يجعلهم يدركون لا منطقية جوانب أخرى من نظامهم الاقتصادى . انظر كتابه *The Political Economy of Communism* (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٦٢) ص ٣٢٩ . كذلك فقد ضخّم موشى لوين من أهمية التعليم وسكنى المدن كأساسين للبيريسترويكا . انظر *The Gorbachev Phenomenon : A Historical Interpretation* (بركلى ، كاليفورنيا ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ١٩٨٧) .

١٢ ـ سبق أن ذكرنا فى الجزء الأول من الكتاب أن عدداً من الدول الإفريقية ، ومن بينها بوتسوانا وناميبيا ، أصبحت ديموقراطية خلال الثمانينيات ، وينتظر أن تجرى الانتخابات فى العديد غيرها خلال التسعينيات .

١٣ ـ بارسونس (١٩٦٤) ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦ .

١٤ ـ مما تذكره الحجة العملية ، أن الديموقراطية الليبرالية ضرورية من أجل ضمان عمل السوق بصورة سليمة . أى أن الأنظمة الاستبدادية التى تشرف على اقتصادات السوق نادرًا ما تكون قانعة بتركها وشأنها ، وإنما تجد نفسها دائماً أمام إغراء استخدام سلطة الدولة للتدخل فى أمورها لمصلحة النمو والعدالة وقوة الأمة ، أو أى هدف من بين حشد من الأهداف السياسية الأخرى . ويمكن الاحتجاج بأن وجود « السوق » السياسى وحده هو الذى يمكنه أن يحول دون تدخل الدولة فى الاقتصاد والذى لا مبرر له ، وذلك بتوفيره المعلومات والمقاومة للسياسات الحكومية غير الحكيمة . وقد أورد هذه الحجة ماريو فارجاس لوزا فى كتاب دو سوتو (١٩٨٩) ص ١٨ و ١٩ من المقدمة .

١٥ ـ حدث ما يشبه ذلك فى الاتحاد السوفييتى خلال الستينيات والسبعينيات ، حين أضحى الحزب إلى حد ما ، حكماً بين مصالح القطاعات والوزارات والمشروعات المختلفة ، لا حاكمًا يوجه مسيرة التنمية الاقتصادية من أعلى . قد يملى الحزب قراره القائم على أساس أيديولوجى بأن تصبح الزراعة جماعية . وقد تعمل الوزارات على هدى الخطة المركزية . غير أن الأيديولوجيا لا توفر هادياً كافياً بشأن حل الصراع مثلا بين فرعين من فروع الصناعة الكيميائية على الموارد الاستثمارية . ولا يعنى القول بأن الدولة السوفييتية القائمة على الحزب لعبت مثل هذا الدور الوسيط بين مصالح المؤسسات أن الاتحاد السوفييتى كان يعرف ديموقراطية حقيقية ، أو أن الحزب لم يكن يحكم بيد من حديد فى مجالات أخرى من المجالات الاجتماعية .

١٦ ـ ثمة آراء تلقى على الرأسمالية بمسؤولية الإضرار بالبيئة ؛ نجدها فى كتاب مارشال جولدمان *The*

Spoils of Progress : Environmental Pollution in the Soviet Union (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة MIT ، ١٩٧٢) . وهناك عرض شامل لمشكلات البيئة في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية في كتاب جوان ديبارطبين *The Environment and Marxism - Leninism : The Soviet and East German Experiences* (بولدر ، كولورادو ، ويستفيو ، ١٩٨٥) ، وفي كتاب ب . كوماروف *The Destruction of Nature in the USSR* (لندن ـ م.أ. شارب ، ١٩٨٠) .

١٧ ـ انظر مقال " Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight " في صحيفة *واشنطون بوست* (٣٠ مارس ١٩٩٠) ص ١ أ ، ومقال "Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is Ecologically Devastated, " ، في صحيفة *Christian Science Monitor* (٢١ يونيو ١٩٩٠) ص ٥ .

١٨ ـ هذا الخط العام للحجة نجده في مقال ريتشارد لوينتال " The Ruling Party in a Mature Society " في كتاب فيلد (١٩٧٦) ص ١٠٧ .

١٩ ـ يرد هذا الرأي في معظم أجزاء التحليل المتضمن في مساهمات أودونيل وشميتر وبرزيورسكي في مجلدات كتاب *Transitions from Authoritarian Rule* الذي حرره أودونيل وشميتر (١٩٨٦ أ ، ١٩٨٦ ب ، ١٩٨٦ حـ ، ١٩٨٦ د) .

٢٠ ـ غير أن معظم هذه الكتابات يناقش كيف أن التعليم يؤهل الناس للديموقراطية ويساعد على مؤازرتها ، في حين لا يشرح كيف ينبغي أن يعدّ التعليم الناس لقبول الديموقراطية . انظر مثلاً برايس (١٩٣١) ص ٧٠ ـ ٧٩ .

٢١ ـ الواضح انه يوسع المرء أن يجد في الدول المتقدمة حاصلين على شهادة الدكتوراه ممن لا يعملون أعمالاً تستغل طاقاتهم ، ويكسبون أقل مما يكسبه أصحاب المكاتب العقارية من الحاصلين على شهادة إتمام الدراسة الثانوية . غير أن ثمة ـ مع ذلك ـ نسبة عالية بوجه عام من التوافق بين الدخل والتعليم .

٢٢ ـ أورد هذه الحجة ديفيد آبتر في كتابه *The Politics of Modernization* (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٦٥) .

٢٣ ـ أورد هنتينجتون هذه الحجة (١٩٦٨) ص ١٣٤ ـ ١٣٧ . وانظر العواقب الاجتماعية لكون الأمريكيين « يولدون أحرارا » في كتاب لويس هارتز *The Liberal Tradition in America* (نيويورك ، هاركورت بريس ، ١٩٥٥) .

٢٤ ـ الاستثناء لهذه القاعدة ، هو ظهور عدد كبير من المتكلمين بالأسبانية في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة يختلفون عن الجماعات العرقية الأقدم في عددهم والدرجة الأدنى نسبيًا لتمثّلهم اللغوي .

٢٥ ـ ثمة وضع مماثل في الاتحاد السوفييتي . غير أنه بدلاً من الطبقات الاجتماعية المتخلفة عن الإقطاع ، نجد « طبقة جديدة » من بيروقراطيي الحزب والقائمين على تنفيذ اللوائح *Nomenklatura* ذوى الامتيازات والسلطة المحصنة . وهم باستطاعتهم ، شأن طبقة الاقطاعيين *Latifundia* في أمريكا اللاتينية ، استخدام سلطتهم التقليدية في توجيه عمليات الانتخاب لصالحهم . وتشكل هذه الطبقة عقبة اجتماعية كأداء في سبيل ظهور الرأسمالية أو الديموقراطية ، ولهذا لابد من كسر شوكتهم .

٢٦ ـ واضح أن الديكتاتورية في حد ذاتها غير كافية لتحقيق الإصلاح الاجتماعي والمساواة . وقد استخدم فرديناند ماركوس سلطة الدولة لمكافأة أصدقائه الشخصيين ، مما زاد من مظاهر اللامساواة الاجتماعية القائمة . بيد أن الديكتاتورية التي تستهدف التحديث والكفاءة الاقتصادية أمكنها نظريًا تحقيق تحول شامل في المجتمع الفلبيني في فترة أقصر بكثير من الفترة التي تتطلبها الديموقراطية .

٢٧ ـ مقال سينثيا مكلينتوك " *Peru : Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic* " في كتاب لاری دیاموند ، وجوان لينز ، وسيمور مارتن ليبسيت *Democracy In Developing Countries* العدد ٤ ، *Latin America* (بولدر ، كولورادو ، لين رينر ، ١٩٨٨ ب) ص ٣٥٣ ـ ٣٥٨ .

٢٨ ـ من أسباب ذلك أن جانبًا من الثروة المصادرة من المستبدين القدماء نقل إلى قطاع عام غير كفء ، وهو الذي زاد من ١٣ إلى ٢٣ في المائة من الإنتاج القومي حين كان الجيش في السلطة .

٢٩ ـ حديث مع أندرانيك ميجرانيان وإيجور كليامكين منشور في مجلة *ليتيراتورنيا جازيتا* (١٦ أغسطس ١٩٨٩) وترجمته في مجلة *Détente* نوفمبر ١٩٨٩ . وكذلك مقال " The Long Road to the European Home " بمجلة نوفي مير عدد ٧ (يوليو ١٩٨٩) ص ١٦٦ ـ ١٨٤ .

٣٠ ـ نقطة مماثلة أثارها دانييل هـ . ليفين في نقده لمجلدات أودونيل وشميتر عن الانتقال من الاستبداد . ومن الصعب جدًا تصور ظهور الديموقراطية بأي شكل من الأشكال ، بله تعزيزها واستقرارها ، حيث لا يؤمن أحد بالشرعية الديموقراطية لذاتها . انظر مقال " Paradigm Lost : Dependence to Democracy " في مجلة *World Politics* ٤٠ ، العدد الثالث (إبريل ١٩٨٨) ص ٣٧٧ ـ ٣٩٤ .

٣١ ـ أورد جيرشينكرون (١٩٦٢) حجة مسهبة بصدد تفوق الأنظمة الاستبدادية في مجال التشجيع على التصنيع المبكر . أما عن الصلة بين نظام الحكم المطلق والنمو الاقتصادي في اليابان بعد عام ١٨٦٨ فذكرها كوجي تايرا في مقاله " Japan's Modern Economic Growth : Capitalist Development Under Absolutism " الوارد في الكتاب الذي حرره هاری رای وهيلاری كونروی : *Japan Examined : Perspectives on Modern Japanese History* (هونولولو : مطبعة جامعة هاواي ، ١٩٨٣) ص ٣٤ ـ ٤١ .

٣٢ ـ الأرقام واردة في مقال صمويل ب . هنتينجتون وجورجي أ . دومينجيز " Political Development " الوارد في كتاب حرره فريد أ . جرينشتاين ونيلسون بولسبي وهو *Handbook of Political Science* المجلد الثالث (ريدينج ، ماساشوستس ، أديسون ـ ويزلي ، ١٩٧٥) ص ٦١ .

● الفصل الحادي عشر : الإجابة عن السؤال السابق

١ ـ تزعم كل من سوريا والعراق أنها اشتراكية على نحو ما ، رغم أن هذا يعكس « الموضة » الدولية في الوقت الذي وصل فيها هذان النظامان إلى السلطة ، أكثر مما يعكس حقيقة حكومتهما . وسيعترض الكثيرون على محاولة تصنيف عدد من هذه الدول باعتبارها « شمولية » بالنظر إلى قصور سيطرة الدولة في كل منها . وربما كانت عبارة « الشموليات الفاشلة أو غير الكفء » تعبيرًا أفضل وإن كانت تعجز عن إيضاح جانبها الوحشي .

٢ ـ لوحظ على نطاق واسع أن الشيوعية انتصرت أولاً لا في بلد متقدم فيه بروليتاريا صناعية كبيرة كألمانيا ، كما تنبأ ماركس ، وإنما في روسيا شبه الصناعية وشبه الغربية ، ثم في الصين الزراعية حيث يشكل الفلاحون نسبة كبيرة جدًا من السكان . وهناك عرض للمحاولات الشيوعية لمواجهة هذه الحقيقة في كتاب ستيوارت شرام وهيلين كارير ـ دينكوس *Marxism and Asia* (لندن ، آلان لين ، ١٩٦٩) .

٣ ـ انظر كتاب والت روستو *The Stages of Economic Growth* (كمبريدج ، مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٦٠) ص ١٦٢ ـ ١٦٣ .

٤ ـ أشار إلى هذه النقطة تزفيتان تودوروف فى عرضه لكتاب زيجمونت بومان *Modernity and the Holocaust* فى مجلة *The New Republic* (١٩ مارس ١٩٩٠) ص ٣٠ ـ ٣٣ . ويشير تودوروف بحق إلى أنه لا يمكن اعتبار ألمانيا النازية مثلاً للحداثة ، بل لقد تضمنت عناصر للحداثة وعناصر مضادة للحداثة ، وأن العناصر الأخيرة مسؤولة إلى حد ما عن لماذا كان قتل اليهود ممكناً ؟

٥ ـ انظر مثلاً مؤلفات كلاسيكية مثل كتاب رالف داريندورف *Society and Democracy in Germany* (جاردن سيتى ، نيويورك ، Doubleday ، ١٩٦٩) ، وكتاب فريتز ستيرن *The Politics of Cultural Despair* (بركلى ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ١٩٦١) . ويُرجع الكتاب الأخير عدداً من الأفكار النازية إلى الحنين إلى المجتمع العضوى السابق على التصنيع ، وإلى مشاعر البؤس على نطاق واسع المقترنة بمظاهر التفتت ، ومشاعر الاغتراب الناجمة عن الحداثة الاقتصادية . ويمكن اعتبار إيران فى عهد الخمينى حالة مماثلة : فقد مرت إيران عقب الحرب العالمية الثانية بفترة من النمو الاقتصادى السريع جدًا مما مزق تماماً العلاقات الاجتماعية التقليدية والعادات الحضارية . ويمكن النظر إلى الشيعية الأصولية ـ شأنها شأن الفاشية ـ على أنها محاولة ناجمة عن حنين إلى الماضى لاستعادة شكل للمجتمع قبل التصنيع عن طريق وسائل جديدة ومختلفة اختلافاً جذريًا .

٦ ـ ريفيل (١٩٨٩ ـ ١٩٩٠) ص ٩٩ ـ ١٠٣ .

● الفصل الثانى عشر : لا ديموقراطية بدون ديموقراطيين

١ ـ *رأس المال* : المجلد الثالث (نيويورك ، International Publishers ، ١٩٦٧) ص ٨٢٠ .

٢ ـ الاستثناءان هما الدولة الاستبدادية الآسيوية ذات الاهتمام بالسوق ، وهو ما سنعود إليه فى الجزء الرابع ، والأصولية الاسلامية .

٣ ـ لا يمكننا من وجهة النظر التاريخية تأكيد تفوق شكل من أشكال « التفنيد » على غيره ، خاصة أنه لا أساس للقول بأن المجتمع الذى يعيش على أساس تفوق اقتصاده التنافسى هو ، على نحو ما ، أكثر « شرعية » من المجتمع الذى يعيش على أساس قوته العسكرية .

٤ ـ هذه الحجة ، وكذا مقارنة تاريخ العالم بحوار ، ذكرهما كوجيف وأوردهما كتاب شتراوس (١٩٦٣) ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

٥ ـ انظر حول هذه النقطة كتاب ستيفن ب ـ سميث : *Hegel's Critique of Liberalism : Rights in Context* (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٨٩) ص ٢٢٥ .

٦ ـ قيل إن المجتمعات الأموية وجدت فى منطقة البحر المتوسط ثم تغلبت عليها الصورة الأبوية فى مرحلة تاريخية معينة . انظر مثلاً كتاب مايجا جمبوتاس *Language of the Goddess* (نيويورك ، هاربر و رو ، ١٩٨٩) .

٧ ـ غير أن هذا الموقف له مشاكله الخاصة . فأولاً وقبل كل شىء هناك مسألة المصدر الذى جاء منه الفهم للانسان عبر التاريخ . فإن نحن لم نقبل الوحى الدينى دليلاً لنا ، فالواجب أن يكون المعيار هو شكلاً من أشكال التأمل الفلسفى الخاص . وقد فعل سقراط ذلك بمراقبة غيره والدخول فى حوار معهم . أما نحن ـ التالين لزمن سقراط ـ فيمكننا الدخول فى حوار مماثل مع المفكرين العظام فى العصور السالفة ، ممن فهموا جيدًا احتمالات الطبيعة البشرية . أو بإمكاننا أن نسبر غور نفوسنا من أجل فهم المصادر الحقيقية للباعث الانسانى ، كما فعل روسو و عدد لا يحصى من الكتاب والفنانين .

أما فى ميدان الرياضيات ، ثم العلوم الطبيعية بدرجة أقل ، فإن التفكير الخاص يمكن أن يؤدى إلى اتفاق حول طبيعة الحقيقة فى صورة « الافكار الواضحة المتميزة » عند ديكارت . وما من أحد يفكر فى التوجه إلى السوق حتى يجد الحل لمعادلة صعبة ، بل يتوجه إلى أحد الرياضيين الذى سيلقى حله السليم رضا غيره من الرياضيين . غير أنه فى مجال الشؤون الانسانية ليس ثمة « أفكار واضحة متميزة » ، ولا إجماع عام بشأن طبيعة الإنسان أو مسائل العدالة أو رضا الإنسان أو خير النظم المستقاة منها . وقد يؤمن البعض بأن لديهم « أفكارًا واضحة متميزة » بشأن هذه الموضوعات . ولكن هكذا يتصور المجانين ، والتفرقة بين الاثنين ليست واضحة دائماً . فحقيقة أن فيلسوفًا معينًا قد يقنع طائفة من أتباعه بجلاء آرائه قد تضمن أن هذا الفيلسوف ليس مجنونًا ، غير أنها لا تحمى الجماعة من أن تصبح هدفًا لتعصب أرستوقراطى . انظر الكسندر كوجيف " Tyranny and Wisdom » فى كتاب شتراوس (١٩٦٣) ص ١٦٤ - ١٦٥ .

٨ - فى رسالة إلى كوجيف بتاريخ ٢٢ أغسطس ١٩٤٨ ، كتب ليو شتراوس أنه حتى فى إطار نظام هيجل في مفهوم كوجيف ، فلا تزال فلسفة الطبيعة « لازمة ولا غنى عنها » . ويتساءل : « كيف يمكن بغير ذلك تفسير السمات الفريدة للمسار التاريخى ؟ إنها لا تكون فريدة بالضرورة إلا إن كان ثمة « أرض » واحدة ذات عمر محدد فى زمن لا حدود له .. وإلى جانب ذلك ، فلماذا لا تكون الأرض الواحدة المؤقتة المحدودة خاضعة لدورات (كل مائة مليون سنة) مع تكرار كلى أو جزئى للمسار التاريخى ؟ إن المفهوم الغائى للطبيعة هو وحده القادر على إيضاح ذلك » . (الاقتباس وارد فى طبعة كتاب ليو شتراوس *On Tyranny* التى صححها ووسعها فيكتور جورفيتش ومايكل س . روث (نيويورك ، Free Press ، ١٩٩١) ، ص ٢٣٧ . انظر أيضا مايكل روث : *Knowing and History : Appropriations of Hegel in Twentieth Century France* (إيثاكا ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٨٨) ص ١٢٦ - ١٢٧ .

٩ - كانط (١٩٦٣) ص ١٣ - ١٧ . ويصف كانط الطبيعة بأنها عنصر إرادى خارج الكائنات البشرية . غير أننا قد نفهم ذلك على أنه مجاز لمظهر من مظاهر الطبيعة البشرية متوافر فى الكافة ، غير أنه لا يتحقق إلا من خلال مسار تفاعلهم الاجتماعى والتاريخى .

● الفصل الثالث عشر : فى البدء كانت معركة حياة أو موت من أجل المنزلة الخالصة

١ - هيجل : *The Phenomenology of Mind* ، ترجمة ج . ب . بيلى (نيويورك ، هاربر و رو ، ١٩٦٧) ص ٢٣٣ .

٢ - كوجيف (١٩٤٧) ص ١٤ .

٣ - فى موضوع علاقة كوجيف بهيجل الحقيقى ، انظر مقال مايكل س . روث " A Problem of Recognition : Alexandre Kojève and the End of History " فى مجلة *History and Theory* ٢٤ ، العدد ٣ (١٩٨٥) ص ٢٩٣ - ٣٠٦ ، ومقال باتريك رايلى " Introduction to the Reading of Alexandre Kojève " فى مجلة *Political Theory* ٩ ، العدد الأول (١٩٨١) ص ٥ - ٤٨ .

٤ - ثمة عرضان لتفسير كوجيف لموقف هيجل من الصراع من أجل الاعتراف ، فى مقال روث (١٩٨٨) ص ٩٨ و ٩٩ ، ومقال سميث (١٩٨٩) ص ١١٦ - ١١٧ .

٥ - أشار سميث (١٩٨٩ أ) إلى هذه النقطة فى صفحة ١١٥ . انظر أيضًا مقال ستيفين سميث

" Hegel's Critique of Liberalism " في مجلة *American Political Science Review* ، ٨٠ ، العدد الأول (مارس ١٩٨٦) ص ١٢١ - ١٣٩ .

٦ - كتاب ديفيد ريسمان *The Lonely Crowd* (نيوهافن ، مطبعة جامعة ييل ، ١٩٥٠) ، الذى استخدم عبارة « التوجيه من الآخر » للاشارة إلى ما ارتآه زحفاً لتماثل الناس فى المجتمع الأمريكى بعد الحرب ، وهو ما يقارنه « بالتوجيه من الباطن » عند الأمريكيين فى القرن التاسع عشر . أما هيجل فلا يرى بإمكان أى شخص أن يمتلك توجيهًا باطنيًا حقيقيًا . بل لا يمكن للمرء أن يكون إنسانًا دون التفاعل مع غيره من البشر واعترافهم به . أما ما يصفه ريسمان « بالتوجيه من الباطن » فشكل خفى « للتوجيه من الآخر » . فالاكتفاء الذاتى الظاهر مثلاً للمتدينين بشدة إنما يرتكز فى واقع الأمر على « توجيه من الآخر » الذى كان قد استبعد من قبل ، حيث إن الانسان يخلق المعايير الدينية ويخلق مقدساته .

٧ - انظر أيضاً فريدريك نيتشه *On the Genealogy of Morals* ، ٢: ١٦ (نيويورك ، Vintage Books ١٩٦٧) ص ٨٦ .

٨ - ثمة مثل لعدم فهم المعاصرين للباعث الإنسانى وراء المبارزة فى كتاب جون مويلر *Retreat from Doomsday : The Obsolescence of Major War* (نيويورك ، Basic Books ، ١٩٥٨) ص ١٧٠ .

٩ - هوبز ، « *الوحش البحرى المخيف* » (بوبس - ميريل ، ١٩٥٨) ، ص ١٧٠ .

١٠ - وردت هذه الصياغة فى كتاب روسو « *العقد الاجتماعى* » إذ يقول إن « العبودية هى دافع الشهوة الوحيد » : " L'impulsion du seul appetit est esclavage " . الأعمال الكاملة ، المجلد الثالث ، (باريس ، جاليمار ، ١٩٦٤) ص ٣٦٥ . ويستخدم روسو نفسه كلمة « الحرية » بمعناها عند هوبز وهيجل . فهو من جهة يتحدث فى « *المبحث الثانى* » عن الإنسان فى حالته الطبيعية باعتباره حرًا فى اتباع غرائزه الطبيعية ، كالحاجة إلى الغذاء وإلى أنثى .. الخ ، ومن جهة أخرى فإن العبارة التى اقتبسناها لتونا تشير إلى أن الحرية « الميتافيزيقية » تتطلب التحرر من العواطف القوية والاحتياجات . أما حديثه عن الكمال البشرى فمشابه جدًا لمفهوم هيجل عن المسار التاريخى باعتباره خلقاً إنسانيًا حرًا للذات .

١١ - وعلى نحو أدق ، فإن روسو يقول فى الطبعة الأولى من كتابه « العقد الاجتماعى » " dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'âbyme de la philosophie " روسو : المجلد الثالث ، ص ٢٩٦ .

● الفصل الرابع عشر : الإنسان الأول

١ - هوبز (١٩٥٨) ص ١٠٦ .

٢ - على النقيض من مقولة الحالة الطبيعية عند هوبز ، نجد المقصود من المعركة الدامية أن تكون بمعنى ما ، خاصية للوضع فى لحظة تاريخية محددة (أو ، بمعنى أدق ، عند نقطة البداية فى التاريخ) .

٣ - التأكيد من عندى . هوبز (١٩٥٨) ص ١٠٦ .

٤ - هوبز : مقدمة *De Cive* ، ص ١٠٠ - ١٠١ . انظر أيضاً ملزر (١٩٩٠) ص ١٢١ .

٥ - انظر رسالة كوجيف إلى ليو شتراوس بتاريخ ٢ نوفمبر ١٩٣٦ ، حيث يقول فى النهاية : « فشل هوبز فى تقدير قيمة العمل ، وبالتالى فإنه يقلل من قدر قيمة الصراع (« الغرور ») . أما عند هيجل فإن

العبد العامل يدرك : ١ - فكرة الحرية . ٢ - تبلور هذه الفكرة في الصراع . وبالتالي فإن « الانسان » في الأصل هو إما سيد أو عبد . و « الإنسان الكامل » عند « نهاية » التاريخ هو سيد وعبد في آن واحد (أي الإثنين معًا ولا شيء منهما) . وهذا وحده هو *ما* يرضى « غروره » . » التأكيد في الأصل . الاقتباس في كتاب ليو شتراوس *On Tyranny* ، الطبعة المنقحة الموسعة التي حررها فيكتور جورفيتش ومايكل روث (نيويورك ، Free Press ، ١٩٩١) ص ٢٣٣ .

٦ - المقارنة بين هوبز وهيجل واردة في كتاب ليو شتراوس The Political Philosophy of Hobbes (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٥٢) ، ص ٥٧ - ٨٨ . وقد ذكر شتراوس في إحدى حواشي الكتاب أن « السيد الكسندر كوجيف والمؤلف يعتزمان القيام ببحث مفصل عن الصلة بين هيجل وهوبز » . غير أن المشروع لم يتحقق للأسف .

٧ - يقول هوبز « إن *النشوة* الناجمة عن المخيلة عند إنسان قوى قادر هي نشوة عقلية تسمى GLORYING . فإن قامت على أساس إدراكه لأعماله السابقة فهي شبيهة *بالثقة* ، أما إن قامت على أساس إطراء الآخرين ، أو افترضها حتى يفرح بعواقبها ، فتسمى VAINGLORY ، وهي تسمية صحيحة حيث إن *الثقة* ذات الأساس القوى تولّد المحاولة ، وهو ما لا يولده افتراض القوة ، وبالتالي فهي تسمى بحق *غرورًا* » . التأكيد في الأصل . هوبز (١٩٥٨) ص ٥٧ .

٨ - انظر كتاب ليو شتراوس Natural Right and History (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٥٣) ص ١٨٧ و ١٨٨ .

٩ - كان هوبز من أوائل الفلاسفة الذين شرحوا مبدأ المساواة العامة بين البشر على أساس غير مسيحي . فهو يذهب إلى أن الناس كانوا في الأساس متساوى القدرة على قتل كل منهم الآخر . فإن كان الشخص أضعف جسمانيًا فباستطاعته مع ذلك التغلب على خصمه بالدهاء أو بالتحالف مع آخرين . وعلى ذلك فإن عمومية الدولة الليبرالية الحديثة وعمومية حقوق الإنسان الليبرالية تقومان في الأصل على عمومية الخوف من القتل .

١٠ - يقول شتراوس إن هوبز بدأ حياته بامتداح فضيلة الأرستوقراطية . أما إحلاله للخوف من القتل محل الفخر الأرستوقراطي باعتباره الحقيقة الاخلاقية الأساسية فقد جاء في فترة متأخرة من حياته . انظر شتراوس (١٩٥٢) الفصل الرابع .

١١ - التأكيد في الأصل . انظر حول هذه النقطة كتاب شتراوس (١٩٥٢) ص ١٣ .

١٢ - فكرة الموافقة الضمنية ليست سخيفة كما تبدو لأول وهلة . فمواطنو الديموقراطيات الليبرالية القديمة والراسخة مثلاً قد يقترعون في انتخابات لاختيار زعمائهم ، غير أنهم في العادة غير مطالبين أبدًا بالموافقة على الترتيبات الدستورية الاساسية في بلدهم . فكيف عسانا إذن أن نعرف ما إذا كانوا مقرّين لها ؟ الواضح أننا نعرف ذلك من حقيقة بقائهم في البلد باختيارهم ، ويشاركون في العملية السياسية القائمة (أو على الأقل ، لا يعترضون عليها) .

١٣ - يضيف لوك إلى حق الحفاظ على النفس الذى تحدث عنه هوبز ، حقًا إنسانيا أساسيًا آخر ، هو حق الملكية . ويقوم حق الملكية على حق الحفاظ على النفس . ذلك أنه إن كان للمرء حق في الحياة ، فلا بد أن يكون له حق تملك وسائل العيش ، كالطعام ، والملبس ، والمأوى ، والأرض ، وما إلى ذلك . ولا يقتصر دور إقامة المجتمع المدنى على الحيلولة بين الفخورين بأنفسهم وبين قتل بعضهم بعضًا ، وإنما يتعداه إلى السماح للناس بحماية ملكيتهم الطبيعية في حالتهم الطبيعية وأن ينموها في جو من السلام .

أما عن تحول الملكية الطبيعية إلى ملكية تقليدية (أى إلى ملكية يحميها العقد الاجتماعى المبرم بين أصحاب الممتلكات) ، فيؤدى إلى تغير جوهرى فى الحياة الإنسانية . ذلك أن روح التملك لدى الإنسان كانت محدودة - فى رأى لوك - قبل ظهور المجتمع المدنى ، ومقصورة على ما يستطيع الإنسان تحصيله عن طريق عمله هو من أجل استهلاكه هو ، بشرط ألا يفسد . غير أن المجتمع المدنى هو شرط تحرير روح التملك لدى الانسان . فهو يستطيع أن يحصّل ليس فقط ما هو فى حاجة إليه ، وإنما أيضًا كل ما يرغب فيه دون حدود . ويضيف لوك قوله إن الأصل فى كل قيمة (أى ما نسميه الآن بالقيم « الاقتصادية ») هو عمل الإنسان الذى يضاعف من قيمة « المواد التى تكاد تكون خالية من القيمة » فى الطبيعة إلى مائة ضعف . وطلب الثروة غير المقيد فى المجتمع المدنى يختلف عنه فى حالة الطبيعة حيث قد يتم تحصيل الثروة على حساب تحصيل الآخرين للثروة . فهو ممكن ومسموح به لأن الانتاجية غير المألوفة فى الماضى للعمل تؤدى إلى إثراء الكافة . إنه ممكن ومسموح به ، ولكن شريطة أن يقوم المجتمع المدنى بحماية مصالح « النشيطين العقلانيين » ضد « دعاة الشجار والعصيان » .. راجع لوك Second Treatise of Government (إنديانابوليس ، بوبز - ميريل ، ١٩٥٢) ص ١٦ - ٣٠ ، ومقال أبرام ن . شولسكى " The Concept of Property in the History of Political Economy " فى الكتاب الذى حرره جيمس نيكولز وكولين رايت *From Political Economy to Economics ... and Back ?* (سان فرانسيسكو ، مطبعة معهد الدراسات المعاصرة ، ١٩٩٠) ص ١٥ - ٣٤ ، وكتاب شتراوس (١٩٥٣) ص ٢٣٥ - ٢٤٦ .

١٤ - ثمة عرض ونقد للكتابات عن المذهب الجمهورى الكلاسيكى وتأسيس الولايات المتحدة فى كتاب توماس بانجل *The Spirit of Modern Republicanism* (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٨٨) ص ٢٨ - ٣٩ .

١٥ - لاحظ عدد من الباحثين الجادين الأمريكيين أن لوك أكّد أكثر مما كان يعتقد أهمية الكبرياء والحميَّة . فلا شك أن لوك حاول تثبيط كبرياء العدوانيين محبى السلطة ، وإقناعهم بخدمة مصالحهم الذاتية العقلانية . غير أن ناثان تاركوف أشار إلى أن لوك فى كتابه *Some Thoughts Concerning Education* يشجع الناس على الاعتزاز بحريتهم واحتقار العبودية ، بحيث تصبح الحياة والحرية هدفين فى حد ذاتهما ، وجديرتين حتى بالتضحية بالحياة من أجلهما ، وليستا مجرد وسيلة لحماية الملكية . وعلى ذلك تكون وطنية الرجل الحر فى البلد الحر متعايشة مع الرغبة فى الإبقاء على النفس وفى رغد العيش ، وهو أمر يلاحظ على مدى تاريخ الولايات المتحدة .

ورغم أن ثمة جانبًا كثيرًا ما لا يلاحظه الناس من فكر لوك ، وهو الذى يؤكد أهمية نيل الاعتراف (تمامًا كما فى حالة ماديسون وهاميلتون) ، فإنه يبدو لى أن لوك يقف فى الجانب الآخر من السور الأخلاقى العظيم فى تفضيله للحفاظ على الذات على الكبرياء . وحتى لو بدا لوك متمسكًا بالكبرياء أثناء قراءتنا بعناية لمقاله عن التعليم ، فليس من الواضح أن هذا ينتقص من الأهمية التى يعلقها على الحفاظ على الذات فى كتابه *Second Treatise* . انظر ناثان تاركوف *Locke's Education for Liberty* (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٨٤) ، خاصة الصفحات من ٥ إلى ٨ ومن ٢٠٩ إلى ٢١١ . وانظر تاركوف " The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy " فى كتاب زوكرت (١٩٨٨) ص ١٣٦ - ١٤٨ . وراجع أيضًا كتاب بانجل (١٩٨٨) ص ١٩٤ و ٢٢٧ ؛ وكتاب هارفى س . مانسفيلد *Taming the Prince : The Ambivalence of Modern Executive Power* (نيويورك ، Free Press ، ١٩٨٩) ص ٢٠٤ - ٢١١ .

١٦ ـ ثمة مناقشة لاحتمالات التناقض بين الرأسمالية والحياة العائلية فى كتاب جوزيف شمبيتر Capitalism, Socialism, and Democracy (نيويورك ، إخوان هاربر ، ١٩٥٠) ص ١٥٧ ـ ١٦٠ .

● الفصل الخامس عشر : إجازة فى بلغاريا

١ ـ *الجمهورية* ، ٣٨٦ حـ ، اقتباسًا من الأوديسه لهوميروس ، الفصل الحادى عشر ، ص ٤٨٩ ـ ٤٩١ .

٢ ـ لم يظهر إلا عدد قليل جدًا من الدراسات الجادة لظاهرة الثيموس أو نيل الاعتراف فى ميدان الفلسفة الغربية رغم أهميتها بالنسبة للحضارة الغربية . وإحدى المحاولات فى هذا الصدد هى الكتاب الذى حررته كاثرين زوكرت Understanding the Political Spirit : Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche (نيوهافن ، كونكتيكوت ، مطبعة جامعة ييل ، ١٩٨٨) . وراجع أيضًا مناقشة ألان بلوم للثيموس فى الشرح الوارد بترجمته لجمهورية أفلاطون (نيويورك ، Basic Books ، ١٩٦٨) ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧ و ٣٧٥ ـ ٣٧٩ .

٣ ـ يمكن ترجمة الثيموس أيضًا « بالقلب » ، أو « الحماسة » .

٤ ـ ثمة مناقشة أخرى لدور الثيموس عند أفلاطون نجدها فى كاثرين زوكرت " On the Role of Spiritedness in Politics " ، وفى مقال مارى ب . نيكولاس " Spiritedness and Philosophy in Plato's Republic " الوارد فى كتاب زوكرت (١٩٨٨) .

٥ ـ وردت مناقشة القوى الثلاثة للروح فى كتاب « الجمهورية » ص ٤٣٥ حـ ـ ٤٤١ جـ . أما المناقشة الأولى للثيموس فهى فى الكتاب الأول ، ص ٣٧٥ أ ـ ٣٧٥ هـ و ٣٧٦ جـ . انظر أيضًا ٤١١ أ ـ ٤١١ هـ ، ٤٤١ هـ ، ٤٤٢ هـ ، ٤٥٦ أ ، ٤٦٥ أ ، ٤٦٧ هـ ، ٥٣٦ حـ ، ٥٤٧ هـ ، ٥٤٨ حـ ، ٥٥٠ ب ، ٥٥٣ هـ ، ٥٥٣ د ، ٥٧٢ أ ، ٥٨٠ د ، ٥٨١ أ ، ٥٨٦ حـ ـ ٥٨٦ د ، ٥٩٠ ب ، ٦٠٦ د . وهذه الخاصية فى النظر إلى الطبيعة البشرية باعتبارها مؤلفة من عدة قوى لها تاريخ طويل أعقب أفلاطون ، ولم يُعترض عليها على نحو جدى حتى روسو . انظر ملزر (١٩٩٠) ص ٦٥ ـ ٦٨ و ٦٩ .

٦ ـ *الجمهورية* ٤٣٩ هـ ـ ٤٤٠ أ .

٧ ـ يتضح الاستخفاف النسبى بالثيموس أو الكبرياء عند هوبز فى تعريفه الناقص للغضب . فهو يقول إن الغضب « شجاعة مفاجئة » ، فى حين يعرّف الشجاعة بأنها « بمثابة الأمل فى تجنب الضرر بالمقاومة » ، وهو ما يشير بدوره إلى الخوف الذى يعرفه بأنه « نفور عن الشىء بسبب فكرة الضرر المحتمل منه » . وقد يظن المرء ـ خلافًا لما ذهب إليه هوبز ـ أن الشجاعة مستقاة من الغضب ، وأن الغضب نفسه عاطفة مستقلة تمامًا لا صلة لها بآلية الأمل والخوف .

٨ ـ غضب الإنسان على نفسه هو بمثابة الخجل . ويمكن وصف ليونتيوس بأنه خجل من نفسه .

٩ ـ *الجمهورية* ٤٤٠ حـ ـ ٤٤٠ د .

١٠ ـ التأكيد مضاف . هافيل وآخرون (١٩٨٥) ص ٢٧ ـ ٢٨ .

١١ ـ هافيل وآخرون (١٩٨٥) ص ٣٨ .

١٢ ـ انظر مثلاً ليس فقط الإشارات العديدة إلى الكرامة والمذلة الواردة فى فصل « قوة الضعفاء » ، بل وأيضًا أول خطاب لهافيل إلى الأمة فى رأس السنة الجديدة ، الذى يقول فيه : « إن الدولة التى تدعو نفسها دولة الشعب العامل ، *تذل العمال* .. وإن العهد السابق ، مسلحًا بأيديولوجيته المتغطرسة وغير المتسامحة ، *أحط من قدر الإنسان* بأن اعتبره قوة إنتاجية ، *وأحط من قدر الطبيعة* بأن اعتبرها وسيلة

للإنتاج .. وقد أدهش الناس فى مختلف أنحاء العالم أن يروا الشعب التشيكوسلوفاكي الخانع *الذليل* الساخر الذى بدا وكأنما قد فقد إيمانه بكل شيء ، يجد فجأة قدرة عظيمة فى نفسه ، وفى ظرف أسابيع قليلة ، على التخلص من النظام الشمولي بصورة مسالمة ومتحضرة تمامًا » . التأكيد مضاف . مقتبس من FBIS - EEU - 90 - 001 *Foreign Broadcast Information Service* ، ٢ يناير ١٩٩٠ ، ص ٩ و ١٠ .

١٣ ـ كتب المحلل التليفزيونى السوفييتى المعروف فلاديمير بوسنر ، ذو اللهجة الأمريكية ، سيرة ذاتية يدافع فيها عن نفسه ويحاول تبرير اختياراته الاخلاقية خلال صعوده إلى قمة المهنة الصحفية السوفييتية فى عهد بريجنيف . وهو ليس أمينًا مع قرائه (ولا مع نفسه فى أغلب الظن) إذ يبين درجة اضطراره إلى المخاطرة بمكانته ، ثم يتساءل فى لهجة خطابية عمن بوسعه أن يدين اختياراته تلك على ضوء الطبيعة الشريرة للنظام السوفييتى . وهذا القبول المعهود للتدنّى الأخلاقى هو نفسه جزء من تدنى الحياة الثيموسية الذى يرى هافيل أنه عاقبة لا مفر منها للشيوعية فى مرحلة ما بعد الشمولية . انظر بوسنر *Parting with Illusions* (نيويورك ، Atlantic Monthly Press ، ١٩٩٠) .

● الفصل السادس عشر : الوحش ذو الخدين الأحمرين

١ ـ الاقتباس من كتاب أبراهام لينكولن : *The Life and Writings of Abraham Lincoln* (نيويورك ، Modern Library ، ١٩٤٠) ص ٨٤٢ .

٢ ـ يمكن بالمعنى الدقيق اعتبار الرغبة فى نيل الاعتراف صورة للرغبة شأن الجوع والعطش ، إلا أن غرضها ليس ماديًا وإنما معنوى . وتتضح العلاقة الوثيقة بين الثيموس والرغبة من الكلمة اليونانية الدالة على الرغبة وهى : *epithymia* .

٣ ـ التأكيد مضاف . راجع آدم سميث *The Theory of Moral Sentiments* (إينديانابوليس ، Liberty Classics ، ١٩٨٢) ، ص ٥٠ و ٥١ . وأنا مدين لأبرام شولسكى وتشارلز جريزوولد (الابن) بهذه الفكرة وغيرها من الأفكار الثاقبة عن آدم سميث . انظر أيضًا ألبرت أ . هيرشمان *The Passions and the Interests* (برينستون ، نيوجيرسى ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٧٧) ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

٤ ـ قد يتفق روسو هنا مع سميث فى أن الاحتياجات الطبيعية قليلة نسبيًا ، وفى أن الرغبة فى الملكية الخاصة تنشأ بصورة كاملة عن حب الذات عند الإنسان أو عن غروره ، أى عن ميله إلى مقارنة نفسه بالآخرين . غير أنهما يختلفان بطبيعة الحال فى تقديرهما لإمكانية التقبل الروحى لما يسميه سميث بتحسين المرء لوضعه .

٥ ـ أليكسيس دو توكفيل *The Old Regime and the French Revolution* (جاردن سيتى ، نيويورك ، Doubleday Anchor Books ، ١٩٥٥) . انظر بالأخص الجزء الثالث ، الفصول ٤ ـ ٦ .

٦ ـ انظر فى هنتينجتون (١٩٦٨) ص ٤٠ ـ ٤٧ توثيقًا تجريبيًا لهذه الظاهرة .

٧ ـ غير أن إشارة لينكولن إلى إيمانه بإله عادل تثير التساؤل حول ما إذا كانت أعظم الأفعال الدالة على التغلب الثيموسى على النفس فى حاجة إلى إيمان بالله يعززها .

٨ ـ ثمة سياق اقتصادى أو اجتماعى لقضية الإجهاض على ضوء ميل مؤيديه ومعارضيه لتصنيفهم على أساس التعليم ، أو مستوى الدخل ، وما إذا كانوا حضريين أم ريفيين .. إلى آخره . غير أن جوهر المناقشة يتعلق بالحقوق لا بالاقتصاد .

٩ ـ حالة رومانيا حالة معقدة حيث تتوافر الأدلة على أن مظاهرات تيميسوارا لم تكن عفوية تمامًا ، وعلى أن العسكريين خططوا مقدمًا للثورة .

١٠ ـ انظر مثلاً مقال " East German VIPs Now Under Attack for Living High Off Party Privileges " في صحيفة *Wall Street Journal* (٢٢ نوفمبر ١٩٨٩) ص ٦أ .

● الفصل السابع عشر : صعود الثيموس وسقوطها

١ ـ نيتشه *Twilight of the Idols and the Antichrist* (لندن ، مطبعة بنجوين ، ١٩٦٨ أ) ص ٢٣ .

٢ ـ انظر مقال جوان ديديون القصير والرائع حول الموضوع " On Self - Respect " في الكتاب الذى حررته ديديون *Slouching Towards Bethlehem* (نيويورك ، ديل ، ١٩٦٨) ص ١٤٢ ـ ١٤٨ .

٣ ـ يناقش أرسطو الثيموس في إطار « عظمة الروح » (*Megalopsychia*) أو الشهامة ، المعادلة عنده للفضيلة الإنسانية المحورية . فالإنسان عظيم الروح « يريد الكثير ويستحق الكثير » فيما يتصل بالشرف الذى هو أعظم الأشياء الخارجية كافة . وهو إذ يفعل ذلك يلاحظ وضعا وسطًا بين الغرور من ناحية (يريد الكثير ويستحق القليل) وضعة الروح (يريد القليل ويستحق الكثير) . وتبز عظمة الروح كل الفضائل الأخرى (كالشجاعة ، والعدل ، والاعتدال ، والصدق .. إلى آخره) ، وتتطلب *Kalokagathia* (أى صفات الجنتلمان أو النبل الأخلاقى) . فالرجل عظيم الروح ـ بعبارة أخرى ، يريد أكبر قدر من الاعتراف لحوزته أعظم الفضائل . ومن الشيق أن نلاحظ أن أرسطو يرى أن الإنسان عظيم الروح يحب اقتناء الأشياء « الجميلة وإن كانت بلا جدوى » ، لأنه من الأفضل أن يكون مستقلاً (*Autarkous gar mallon*) . وتنشأ الرغبة فى الأشياء التى لا جدوى منها لدى الروح الثيموسية عن نفس الرغبة التى تؤدى إلى المخاطرة بالحياة البدنية . انظر كتاب أرسطو *Nichomachean Ethics* الجزء الثاني ص ٧ ـ ٩ ، والجزء الرابع ص ٣ . ونلاحظ أن مدى تقبل الرغبة في نيل الاعتراف أو الشرف هو أحد الاختلافات الرئيسية بين الاخلاقيات اليونانية والاخلاقيات المسيحية .

٤ ـ الثيموس عند سقراط غير كافية لوصف المدينة بالمدينة العادلة ، إذ من اللازم أن تكملها القوة الثالثة من قوى الروح ، وهى العقل أو الحكمة ، فى صورة الملك الفيلسوف .

٥ ـ انظر مثلاً كتاب « *الجمهورية* » ص ٣٧٥ ب ـ ٣٧٦ ب . والواقع أن سقراط يضلل أديمانتوس تضليلاً كبيراً حين يذهب إلى أن الثيموس كثيراً ما تكون حليفة للعقل ، لا عدوة له .

٦ ـ انظر الفقرة التالية من كتاب كلاوزفيتز ، عن *الحرب* ، مما يذكرنا بالمعانى الاخلاقية شديدة الاختلاف المتضمنة فى الميجالوثيميا :

« يجب أن نعترف بأنه من بين كافة العواطف التى تثير همة الإنسان فى المعركة ، ليس ثمة ما هو أقوى وأكثر دأبا من التعطش للشرف والشهرة . واللغة الألمانية تظلم وتسيء إلى هذه العاطفة إذ تربط بينها وبين معنيين رذيلين فى كلمة *Ehrgeiz* (أى الجشع للشرف) وكلمة *Ruhmsucht* (أى الطمع فى المجد) . فالحط من قدر هذين المطمحين النبيلين قد ألحق بكل تأكيد أشنع الضرر بالجنس البشرى . ومع ذلك فإن جذورهما تؤهلهما لمكانة بين أسمى العواطف التى تخامر الطبيعة البشرية . وهما فى الحرب بمثابة غذاء الحياة الأساسى الذى يحرك الجماهير الخاملة . قد تكون العواطف الأخرى أكثر انتشارًا وتمتعًا بالاحترام ، كالوطنية والمثالية والانتقام والحماسة من كل صنف . غير أنه ليس ثمة بديل للتعطش إلى الشهرة والشرف » .

من كتاب كارل فون كلاوزفيتز ، عن *الحرب* ، حرره وترجمه مايكل هوارد وبيتر باريت (برينستون ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٧٦) ص ١٠٥ . وأنا مدين لألفين بيرنشتاين بهذه الاشارة .

٧ ـ تتعارض الرغبة في المجد بطبيعة الحال مع فضيلة التواضع المسيحية . انظر كتاب البرت أ . هيرشمان *The Passions and the Interests* (برينستون ، نيوجيرسي ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٧٧) ص ٩ ـ ١١ .

٨ ـ انظر بصفة خاصة الفصل ١٥ من كتاب « *الأمير* » . وثمة تفسير شامل لآراء ماكيافيلّي « كولومبوس الأكبر شأنًا » في كتاب شتراوس (١٩٥٣) ص ١٧٧ ـ ١٧٩ ، وأيضًا في الفصل الذي كتبه شتراوس عن ماكيافيلّي في الكتاب الذي حرره ليو شتراوس وجوزيف كروبسي *History of Political Philosophy* ، الطبعة الثانية ، (شيكاغو ، راند مكنالي ، ١٩٧٢) ص ٢٧١ ـ ٢٩٢ .

٩ ـ انظر الكتاب الأول ، الفصل ٤٣ من *المحاضرات* بعنوان : " Those only who combat for their own glory are good and loyal soldiers " نيكولو ماكيافيلّي : « *الأمير والمحاضرات* » (نيويورك ، Modern Library ، ١٩٥٠) ص ٢٢٦ و ٢٢٧ . وانظر أيضًا مايكل دويل " Liberalism and World Politics " في مجلة *American Political Science Review* العدد ٨٠ ٤ (ديسمبر ١٩٨٦) ص ١١٥١ ـ ١١٦٩ ، ومانسفيلد (١٩٨٩) ص ١٣٧ و ٢٣٩ .

١٠ ـ مانسفيلد (١٩٨٩) ص ١٢٩ و ١٤٦ .

١١ ـ انظر هارفي س . مانسفيلد (الابن) " Machiavelli and the Modern Executive " في كتاب زوكرت (١٩٨٨) ص ١٠٧ .

١٢ ـ هذا هو موضوع هيرشمان (١٩٧٧) الذي يشرح بجلاء الحط المتعمد من قدر الثيموس في الفكر الحديث في مرحلته المبكرة .

١٣ ـ كانت الرغبة في الاعتراف محورية أيضاً في فكر جان جاك روسو الذي كانت أعماله تشكل أول هجوم كبير على ليبرالية هوبز ولوك . فروسو رغم مخالفته في حدة فكرة المجتمع المدني عند هوبز ولوك ، يوافقهما على أن الرغبة في الاعتراف كانت هي السبب الأساسي في الشر في حياة الإنسان الاجتماعية . وقد استخدم روسو عبارة " *amour - propre* " في حديثه عن الرغبة في الاعتراف ، مما يمكن ترجمته بعشق الذات أو الغرور ، وهو ما يراه نقيضًا لحب الذات " *amour de soi* " الذي جعل منه خاصية للإنسان في حالة الطبيعة قبل أن تفسده المدنية . وقد ربط بين « حب الذات » وإشباع احتياجات الإنسان الطبيعة إلى الغذاء والراحة والجنس . فهو عاطفة أنانية ولكنها في جوهرها غير ضارة حيث إن روسو كان يعتقد أن الإنسان في حالة الطبيعة كان يعيش حياة منعزلة وغير عدوانية . أما « عشق الذات » فقد نشأ خلال تطور الإنسان التاريخي حين عاش الناس لأول مرة في مجتمعات ، وبدأوا يقارنون أنفسهم بالآخرين . وقد رأى روسو أن هذه المقارنة بين قيمة المرء وقيمة الآخرين هي المنبع الأساسي للافتقار إلى المساواة ولنزعة الإنسان إلى الشر ولشقائه . فهي مصدر الملكية الخاصة وكل مظاهر اللامساواة الاجتماعية التي تنبع منها .

ولم يكن الحل عند روسو ـ كما كان عند هوبز ولوك ـ يتمثل في التخلص من تقدير الانسان المتعنت لنفسه بصفة كاملة . فقد سعى روسو ـ شأنه شأن افلاطون ـ إلى جعل الثيموس أساسًا للمواطنة الفعالة في جمهورية ديموقراطية تأخذ بالمساواة . ويذكر كتاب « *العقد الاجتماعي* » أن غرض الحكومة الشرعية ليس حماية حقوق الملكية والمصالح الاقتصادية الخاصة ، وإنما هو خلق المثال الاجتماعي

للحرية الطبيعية ، أو الإرادة العامة " *Volonté générale* " . وقد استعاد الإنسان حريته الطبيعية لا لأن الدولة ـ كما يذهب لوك ـ قد تركته وشأنه حتى يحصل الثروة والممتلكات ، وإنما بالاشتراك الفعال فى الحياة العامة لديموقراطية صغيرة متجانسة . فالإرادة العامة المكونة من إرادات مواطنى الجمهورية يمكن اعتبارها فردًا ثيموسيًا ضخمًا واحدًا ، وجد الراحة فى حريته أن يقرر مصيره ويؤكد ذاته . راجع جان جاك روسو ، *الأعمال الكاملة* ، المجلد الثالث ، (باريس ، جاليمار ، ١٩٦٤) ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ . وانظر أيضًا المناقشة الواردة فى كتاب أرثر ملزر *The Natural Goodness of Man* (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٩٠) ، والخاصة بتفرّق الروح الناجم عن دخول الإنسان فى المجتمع واعتماده بالتالى على الآخرين ، ص ٧٠ و ٧١ .

١٤ ـ إن التجارة الاخلاقية بطبيعة الحال لم تسلك هذا الطريق السهل فى اليابان حيث ظلت الاخلاقيات الارستوقراطية قائمة لدى العسكريين . أما ازدهار الامبريالية اليابانية الذى أدى إلى حرب المحيط الهادى مع الولايات المتحدة فيمكن اعتباره الصحوة الأخيرة للطبقة الثيموسية التقليدية .

١٥ ـ *أوراق الفيدرالى* (نيويورك ، New American Library ، ١٩٦١) ص ٧٨ .

١٦ ـ *الفيدرالى* (١٩٦١) ص ٧٨ و ٧٩ .

١٧ ـ هذا التفسير *للفيدرالى* يقدمه ديفيد إيبشتاين فى كتابه *The Political Theory of the Federalist* (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٨٤) ص ٦ و ٦٨ ـ ٨١ و ١٣٦ ـ ١٤١ و ١٨٣ ـ ١٨٤ و ١٩٣ ـ ١٩٧ . وأنا مدين لديفيد إيبشتاين لاشارته إلى أهمية الثيموس ليس فقط فى *الفيدرالى* وإنما أيضًا لدى فلاسفة سياسيين آخرين .

١٨ ـ *الفيدرالى* (١٩٦١) ص ٤٣٧ .

١٩ ـ انظر الفصل الأول من كتاب س . س . لويس *The Abolition of Man, or Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools* (لندن ، كولينز ، ١٩٧٨) ص ٧ ـ ٢٠ .

٢٠ ـ من فصل " On the Thousand and One Goals " من كتاب « *هكذا تكلم زرادشت* » ، الكتاب الأول ، الوارد فى *The Portable Nietzsche* (نيويورك ، فايكينج ، ١٩٥٤) ص ١٧٠ ـ ١٧١ .

٢١ ـ انظر أيضاً نيتشه *On the Genealogy of Morals* ٢ : ٨ (نيويورك ، Vintage Books ، ١٩٦٧) ص ٧٠ .

● الفصل الثامن عشر : السيادة والعبودية

١ ـ كوجيف (١٩٤٧) ص ٢٦ .

٢ ـ « المدى البعيد » هنا بعيد جدًا ، حيث يقاس بآلاف السنين منذ الظهور الأول للعلاقات الاجتماعية بين السيد والعبد حتى زمن الثورة الفرنسية . وحين يشير كوجيف (أو هيجل) إلى العبيد فإنه لا يتحدث بمعنى ضيق عمن لهم نفس الوضع القانونى للممتلكات المنقولة ، وإنما عن كل من لا « يُعترف » بكرامتهم ، بمن فيهم ـ على سبيل المثال ـ الفلاحون الأحرار قانونيًا فى فرنسا قبل الثورة .

٣ ـ البيان التخطيطى التالى عن المسار التاريخى فى كتاب هيجل *Phenomenology* ينتهج مرة أخرى تفسير كوجيف ، وينبغى أن يؤخذ هو أيضًا على أنه عمل مشترك لهيجل وكوجيف . انظر حول هذا الموضوع كتاب روث (١٩٨٨) ص ١١٠ ـ ١١٥ ، وسميث (١٩٨٩ أ) ص ١١٩ ـ ١٢١ .

٤ ـ يسعى السادة بطبيعة الحال إلى الحصول على اعتراف السادة الآخرين . غير أنهم فى هذا السبيل يسعون إلى تحويل هؤلاء السادة إلى عبيد من خلال سلسلة من المعارك التالية من أجل المنزلة . أما قبل الاعتراف العقلانى المتبادل فلا يمكن للمرء أن ينال غير اعتراف العبيد .

٥ ـ يذهب كوجيف إلى أن الخوف من الموت ضرورة ميتافيزيقية للنمو اللاحق لدى العبد ، لا لأنه يهرب منه ، وإنما لأنه يكشف له عن افتقاره الجوهرى إلى أية قيمة ، وعن أنه كائن لا هوية دائمة له أو أن هويته هى الرفض عبر الزمن . انظر كوجيف (١٩٤٧) ص ١٧٥ .

٦ ـ يميز كوجيف بين العبد والبورجوازى الذى يعمل لحسابه .

٧ ـ بوسعنا عند هذه النقطة أن نلاحظ تداخلاً بين هيجل ولوك حول موضوع العمل . فالعمل عند لوك ـ شأنه عند هيجل ـ هو المصدر الأول للقيمة . فالعمل البشرى لا « المواد التى تكاد تكون خالية من القيمة » فى الطبيعة هو أعظم مصادر الثروة . وليست هناك لدى لوك ، أو لدى هيجل ، أية غاية طبيعية إيجابية يخدمها العمل . وقد كانت الاحتياجات الطبيعية للإنسان قليلة نسبيًا ويسهل إشباعها . والمالك عند لوك الذى يكدّس كميات لا حدود لها من الذهب والفضة لا يعمل من أجل هذه الاحتياجات ، وإنما لإشباع أفق دائب التغير من الاحتياجات المستجدة . وعمل الإنسان هو بهذا المعنى عمل خلاق حيث إنه يخلق إلى الأبد مهام أكثر جدة وأشد طموحًا . كذلك تمتد الروح الخلاقة عند الإنسان لتشمل نفسه وذلك حين يخترع احتياجات جديدة لنفسه . وأخيرًا فإن لوك كان ـ كهيجل ـ معاديًا للطبيعة على نحو ما إذ يعتقد أن البشر يجدون السعادة فى قدرتهم على تسخير الطبيعة لخدمة أغراضهم . وعلى ذلك فإن نظريات كل من لوك وهيجل يمكنها أن تبرر الرأسمالية والعالم الاقتصادى الذى يخدمه الازدهار الدائب للعلوم الطبيعية الحديثة .

غير أن لوك وهيجل يختلفان حول نقطة قد تبدو ثانوية بيد أنها هامة . فالهدف من العمل عند لوك هو إشباع الرغبة . وهذه الرغبات غير محددة ، وإنما تنمو وتتغير باستمرار ، غير أن الخاصية الدائمة فيها هى حاجتها إلى الاشباع . والعمل عند لوك هو نشاط بغيض فى جوهره يمارس من أجل الأشياء ذات القيمة التى يخلقها . وفى حين لا يمكن تحديد الأغراض المستهدفة من العمل مقدمًا على أساس المبادىء الطبيعية (أى أن قانون الطبيعة عند لوك لم يتحدث عما إذا كان ينبغى على المرء أن يعمل بائعًا للأحذية أو مصمماً لأجهزة الكومبيوتر) فمع ذلك ، فثمة أساس طبيعى للعمل . فالعمل والتراكم اللا محدود للممتلكات هما وسيلتان للهروب من بشاعة الموت . وقد ظل الخوف من الموت قائماً باعتباره قطبًا سلبيًا تهرب منه كل صنوف العمل الإنسانى . وحتى لو كان لدى الإنسان الغنى أكثر بكثير مما تتطلبه احتياجاته ، فإن غرامه بتكديس الثروة تحفزه فى النهاية الرغبة فى تحصين نفسه ضد اليوم الأسود ، وضد احتمال العودة إلى الفقر الذى كان يعيش فيه .

٨ ـ حول هذه النقاط راجع سميث (١٩٨٩ أ) ص ١٢٠ ، وأفينيرى (١٩٧٢) ص ٨٨ ـ ٨٩ .

٩ ـ انظر كوجيف فى كتاب شتراوس (١٩٦٣) ص ١٨٣ .

● الفصل التاسع عشر : الدولة العامة والمتجانسة

١ ـ وردت هذه الجملة بأشكال مختلفة مثل « مسيرة الله فى العالم ، تلكم هى الدولة » ، أو « هى مشيئة الله فى العالم أن تكون ثمة دولة » . من إضافة إلى الفقرة ٢٥٨ من كتاب « *فلسفة الحق* » .

٢ ـ قارن هذا بتعريف إرنست جلنر للوطنية : « الوطنية باعتبارها عاطفة أو حركة يمكن تعريفها على أفضل وجه على ضوء هذا المبدأ (أى أن الوحدة السياسية والقومية يجب أن يلتقيا) . والعاطفة

الوطنية هى الشعور بالغضب الذى يثيره الاعتداء على هذا المبدأ ، أو شعور بالرضا الناجم عن تحققه . أما الحركة الوطنية فهى التى تثيرها مشاعر من هذا القبيل » . من كتاب *Nations and Nationalism* (إيثاكا ، نيويورك ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٨٣) ص ١ .

٣ ـ أثار جلنر أيضًا هذه النقطة (١٩٨٣) ص ٧ .

● الفصل العشرون : أشد الوحوش لا مبالاة

١ ـ *The Portable Nietzsche* (نيويورك ، فايكينج ، ١٩٥٤) ص ١٦٠ ـ ١٦١ .

٢ ـ يشير كوجيف إلى أن هناك بطبيعة الحال عنصراً معينًا من الرغبة فى الاعتقاد المسيحى فى الحياة الأبدية . فرغبة المسيحى فى لطف الله قد لا يكون لها دافع أعلى من غريزته الطبيعية الخاصة بالحفاظ على النفس . والحياة الأبدية هى الغاية النهائية للإنسان الذى يحركه الخوف من القتل .

٣ ـ ذكرنا آنفا أن الكثير من الصراعات التى يبدو أنها تدور على أمور مادية مثل خزانة محافظة ما أو الخزانة القومية هو فى الواقع قناع يخفى وراءه صراع من أجل نيل الاعتراف من قبل الغازى .

٤ ـ كل هذه التعابير هى من العلوم الاجتماعية الحديثة وتسعى إلى تعريف « القيم » التى تجعل من الديموقراطيات الليبرالية الحديثة أمرًا ممكنًا . فمثلاً يقول دانييل ليرنر : « إنه لافتراض جوهرى فى هذه الدراسة أن تكون القدرة العالية على اتخاذ موقف حاسم هى الأسلوب الشخصى الطاغى فى المجتمع الحديث وحده ، وهو المجتمع الصناعى ، الحضرى ، المتعلم ، المشارك المتميز . (ليرنر ، ١٩٥٨ ، ص ٥٠) . أما عبارة « الحضارة المدنية » التى استخدمها لأول مرة إدوارد شيلز فتعرّف بأنها « حضارة ثالثة ، لا هى بالتقليدية ولا بالحديثة ، وإنما فيها من الاثنتين . هى حضارة تعددية أساسها الاتصال والإقناع . هى حضارة الإجماع والتنوع . حضارة تسمح بالتغير ولكنها تتحكم فيه » . كتاب *The Civic Clture* لجابرييل أ. ألمون وسيدنى فيربا (بوسطون ، ليتل ، براون ، ١٩٦٣) ص ٨ .

٥ ـ لأهمية فضيلة التسامح فى أمريكا الحديثة ودورها المحورى ، وصف ممتاز وارد فى كتاب ألان بلوم *The Closing of the American Mind* (نيويورك ، سيمون وشوستر ، ١٩٨٨) خاصة الفصل الأول . أما الرّذيلة المقابلة لها ، وهى عدم التسامح ، فهى اليوم غير مقبولة أكثر من معظم رذائل الطموح التقليدية ، كالشهوة والجشع ، إلى آخره .

٦ ـ انظر المناقشة العامة لمتطلبات الديموقراطية التى تسبق كل مجلد من سلسلة دياموند ـ لينز ـ ليبسيت *Democracy in Developing Countries* (بولدر ، كولورادو ، Lynne Rienner ، ١٩٨٨ أ) . خاصة المناقشة فى المجلد الرابع حول أمريكا اللاتينية (١٩٨٨ ب) ص ٢ ـ ٥٢ . انظر أيضًا مناقشة متطلبات الديموقراطية فى هنتينجتون ، (١٩٨٤) ص ١٩٨ ـ ٢٠٩ .

٧ ـ الوحدة الوطنية هى الشرط المسبق الحقيقى الوحيد للديموقراطية فى رأى دانكوورت رستو فى مقاله " Transitions to Democracy " ، بمجلة *Comparative Politics* ٢ (إبريل ١٩٧٠) ص ٣٣٧ ـ ٣٦٣ .

٨ ـ يذهب صامويل هنتينجتون إلى أن عددًا كبيرًا من الدول الكاثوليكية المشتركة فى « الموجة الثالثة » الراهنة لتطبيق الديموقراطية يضفى إلى حد ما صبغة الكاثوليكية على هذه الموجة ، وهو أمر يتصل بالتغير فى الوعى الكاثوليكى فى اتجاه أكثر ديموقراطية ومساواة فى الستينيات من هذا القرن . ورغم

ما تتضمنه هذه الحجة من حقيقة فإنها بدورها تثير التساؤل عن السبب فى تغير الوعى الكاثوليكى عند تغيره . فالمؤكد أنه ليس بالعقيدة الكاثوليكية ما يجعلها تميل إلى السياسات الديموقراطية ، أو تزيف الحجة التقليدية القائلة إن الاستبداد والبناء الطبقى للكنيسة الكاثوليكية جعل هذا الكنيسة أميل إلى تحبيذ السياسات الاستبدادية . ويبدو أن الأسباب الأولى للتغير فى الوعى الكاثوليكى هى : ١ ـ الشرعية العامة للأفكار الديموقراطية التى سرت عدواها إلى الفكر الكاثوليكى (دون أن تكون نابعة منه) ؛ ٢ ـ ارتفاع مستويات التنمية الاقتصادية الاجتماعية فى معظم الدول الكاثوليكية بحلول الستينيات ؛ ٣ ـ ما طرأ على الكنيسة الكاثوليكية من « علمانية » طويلة الأمد على نهج مارتن لوثر منذ أربعة قرون . انظر مقال صامويل هنتينجتون " Religion and the Third Wave " فى مجلة *The National Interest* رقم ٢٤ (صيف ١٩٩١) ص ٢٩ ـ ٤٢ .

٩ ـ وحتى تركيا صادفت المشكلات فى سعيها لحماية الديموقراطية منذ تبنى الدولة العلمانية . وقد قدرت دار Freedom House للنشر أنه من بين ست وثلاثين دولة ذات أغلبية من المسلمين ، لا يتمتع بالحرية إحدى وعشرون دولة ، فى حين أن خمس عشرة دولة « حرة جزئيًا » ، وليس ثمة دولة واحدة « حرة » . من مقال هنتينجتون (١٩٨٤) ص ٢٠٨ .

١٠ ـ أورد هاريسون (١٩٨٥) ص ٤٨ ـ ٥٤ مناقشة حول كوستاريكا .

١١ ـ خير من أبرز هذه الحجة هو بارينجتون مور فى كتابه *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (بوسطون ، مطبعة بيكون ، ١٩٦٦) .

١٢ ـ ثمة مشكلات عديدة تتصل بهذا القول مما يحد من قدرته على التفسير . وعلى سبيل المثال فإن عددًا من الملكيات المركزية كالسويد تطورت فيما بعد لتصبح ديموقراطيات ليبرالية مستقرة للغاية . ويرى بعض المؤلفين أن الإقطاع عقبة فى سبيل النمو الديموقراطى اللاحق شأنه شأن نقيضه ، وهو الفارق الرئيسى بين خبرات أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية . انظر هنتينجتون (١٩٨٤) ص ٢٠٣ .

١٣ ـ بذل الفرنسيون على مدى الزمن محاولات كثيرة من أجل التخلص من عادة المركزية ، بما فى ذلك محاولات نقل السلطة فى مجالات معينة مثل التعليم إلى هيئات محلية منتخبة . وقد حدث هذا فى ظل حكومات محافظة وحكومات اشتراكية على السواء فى الماضى القريب . وما زلنا فى انتظار أن نرى ما إذا كانت هذه الجهود من أجل اللامركزية ستكلل فى النهاية بالنجاح .

١٤ ـ ثمة حجة مماثلة بشأن التسلسل ، بدءًا بالهوية القومية فالمؤسسات الديموقراطية الفعالة ، وانتهاء بالتوسع فى المساهمة ، نجدها فى كتاب روبرت أ . دال *Polyarchy : Participation and Opposition* (نيوهافن ، مطبعة جامعة ييل ، ١٩٧١) ، ص ٣٦ . وانظر أيضًا مقال إريك نوردلينجر " Political Development : Time Sequences and Rates of Change " فى مجلة *World Politics* ٢٠ (١٩٦٨) ص ٤٩٤ ـ ٥٣٠ ، وليونارد بايندر وآخرين *Crises and Sequences in Political Development* (برينستون ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٧١) .

١٥ ـ وعلى سبيل المثال فقد كان بالإمكان تجنب انهيار الديموقراطية فى شيلى فى السبعينيات لو أنه كان لدى شيلى نظام برلمانى لا نظام رئاسى ، مما كان من شأنه أن يسمح باستقالة الحكومة وإعادة تشكيل حكومات ائتلافية دون هدم بناء مؤسسات الدولة بصورة كاملة . وفيما يتعلق بموضوع الدولة فى مواجهة الديموقراطية الرئاسية انظر مقال جوان لينز " The Perils of Presidentialism " فى مجلة *Journal of Democracy* ١ ، العدد الأول ، (شتاء ١٩٩٠) ص ٥١ ـ ٦٩ .

١٦ - وهو موضوع كتاب جوان لينز : *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reoquilibriation* (بلتيمور : مطبعة جامعة جونز هوبكينز ، ١٩٧٨) .

١٧ - حول هذا الموضوع العام ، انظر مرة أخرى كتاب دياموند وآخرين (١٩٨٨ ب) ص ١٩ - ٢٧ . وقد تركزت الدراسات الأكاديمية للسياسة المقارنة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية على القانون الدستورى والنظريات القانونية . غير أنه تحت تأثير كتب علم الاجتماع الأوروبية ، مالت « نظرية التحديث » بعد الحرب إلى تجاهل القانون والسياسة وكانت تتركز تمامًا على العوامل الاقتصادية والحضارية والاجتماعية لشرح جذور الديموقراطية وتفسير نجاحها . وفى الأعوام العشرين الماضية كانت ثمة عودة إلى المنظور السابق ، حمل لواءها جوان لينز بجامعة ييل . ورغم أن لينز ورفاقه لم ينكروا أهمية الاعتبارات الاقتصادية والحضارية ، فقد أكدوا ذاتية مسار السياسة وأهميتها ووازنوا بينها وبين مجال الاعتبارات غير السياسية .

١٨ - يذهب فيبر إلى أن الحرية الغربية قائمة بسبب قيام المدينة الغربية على أساس تنظيم الدفاع عن النفس بفضل محاربين مستقلين ، ولأن الديانات الغربية (اليهودية فالمسيحية) طهرت العلاقات الطبقية من السحر والخرافة . ونحن فى حاجة إلى دراسة عدد من البدع اللصيقة بالعصر الوسيط ، كنظام الطائفة الحرفية ، لتفسير ظهور علاقات اجتماعية حرة فى المدينة فى العصور الوسطى على أساس من المساواة النسبية . انظر كتاب فيبر *General Economic History* (نيو برونزويك ، نيوجيرسى ، Transaction Books ، ١٩٨١) ص ٣١٥ - ٣٣٧ .

١٩ - رغم أنه ليس من الواضح ما إذا كانت المؤسسات الديموقراطية الثابتة ستقام فى الاتحاد السوفييتى نتيجة لإصلاحات جورباتشوف المبدئية ، فإنه ليست ثمة عوائق ثقافية مطلقة تحول دون مدها لجذورها خلال الجيل التالى . وفيما يتصل باعتبارات مثل مستويات التعليم واتساع حركة المدن والتنمية الاقتصادية وما شابه ذلك ، فإن للروس فى واقع الأمر ميزات على دول العالم الثالث كالهند وكوستاريكا التى نجحت فى إرساء دعائم الديموقراطية . والواقع أن الاعتقاد بأن شعبًا معينًا ليس بوسعه تبنى الديموقراطية لأسباب حضارية عميقة الجذور ، يصبح فى حد ذاته عقبة كبيرة دون تبنى الديموقراطية . وإنها لنبوءات مسئولة عن تحقق ما تتنبأ به من انتشار نوع من كراهية الروس بين الصفوة الروسية نفسها ، أو التشاؤم العميق بشأن قدرة المواطنين السوفييت على التحكم فى حياتهم ، أو الشعور القدرى بحتمية سلطان قوى للدولة .

● الفصل الحادى والعشرون : الجذور الثيموسية للعمل

١ - الاقتباس فى كوجيف (١٩٤٧) ص ٩ .

٢ - انظر الجزء الثانى : « انتصار أجهزة الفيديو » عاليه .

٣ - انظر توماس سوويل *The Economics and Politics of Race : An International Perspective* (نيويورك ، كويل ، ١٩٨٣) ؛ وسوويل " Three Black Histories " فى مجلة Wilson Quarterly (شتاء ١٩٧٩) ص ٩٦ - ١٠٦ .

٤ - ر . ف . جونز *The Wizard War : British Scientific Intelligence, 1939 - 1945* (نيويورك ، كوارد ، ماكّان وجيوجان ، ١٩٧٨) ص ١٩٩ و ٢٢٩ - ٢٣٠ .

٥ - الاعتقاد بأن العمل هو فى جوهره أمر بغيض اعتقاد له جذوره العميقة فى الفكر اليهودى المسيحى . ففى قصة الخلق فى العهد القديم ، نجد العمل هو على غرار عمل الله إذ يخلق العالم ، غير أنه فى

نفس الوقت لعنة صُبّت على الإنسان نتيجة عصيانه وخروجه من الجنة . ومضمون « الحياة الأبدية » ليس العمل بل « الراحة الأبدية » . انظر مقال ياروسلاف بيليكان : " Commandment or Curse : The Paradox of Work in the Judeo - Christian Tradition " في كتاب بيليكان وآخرين : *Comparative Work Ethics : Judeo - Christian, Islamic, and Eastern* (واشنطون العاصمة ، مكتبة الكونجرس ، ١٩٨٥) ص ٩ و ١٩ .

٦ - يمكن للوك أن يعضد هذا الرأي ، فهو يرى أن العمل ليس إلا وسيلة لإنتاج أشياء تصلح للاستهلاك .

٧ - قد يحاول أحد الاقتصاديين المحدثين تفسير سلوك مثل هذا الشخص عن طريق استخدام تعريف شكلي محض « للمنفعة » ، بحيث يشمل أية غاية يستهدفها البشر . أي أنه قد يقال إن المولع بالعمل في العصر الحديث يجد « منفعة روحية » في عمله ، تمامًا كما يقال عن الرأسمالي البروتستانتي المتقشف عند فيبر أنه يجد « منفعة روحية » في أمله في الخلاص الأبدي . والواقع أن إمكان الجمع بين الرغبة في المال ، ووقت الفراغ ، والاعتراف ، أو في الخلاص الأبدي تحت عنوان شكلي هو « المنفعة » ، يشير إلى عدم جدوى مثل هذه التعريفات الشكلية في الاقتصاد في تفسير أي شيء شائق حقًا يتصل بالسلوك البشري . ومع أن هذا التعريف الشامل للمنفعة ينقذ النظرية ، فإنه يجردها من أية قدرة على التفسير .

ومما يتفق مع العقل ، التخلي عن التعريف الاقتصادي التقليدي للمنفعة ، وقصر استخدام الكلمة على معنى أكثر محدودية ولكنه أكثر شيوعًا كفهم مشترك . فالمنفعة هي أي شيء يشبع رغبة الانسان أو يخفف من آلامه ، عن طريق الحصول على الممتلكات أو أي من الأشياء المادية . وبالتالي فإنه لا يمكن وصف الزاهد الذي يعذب جسده يوميًا من أجل راحة روحية بحتة بأنه « يزيد من المنفعة إلى أقصى حد » .

٨ - من بين الكتاب الذين ذكر فيبر نفسه أنهم لاحظوا العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية ، الكاتب البلجيكي إميل دو لافليه الذي ألف كتابًا دراسيًا في الاقتصاد في الثمانينيات من القرن الماضي كثير الاستخدام ، والناقد البريطاني ماثيو آرنولد . ومن بين الكتاب الآخرين المؤلف الرومي نيكولاي ميلجونوف ، وجون كيتس ، وهـ . ت . باكل . وثمة ذكر لكتب سبقت كتاب فيبر في هذا المضمار في مقال راينهولد بينديكس " The Protestant Ethic - Revisited " ، المنشور بمجلة *Comparative Studies in Society and History* ٩ ، رقم ٣ (إبريل ١٩٦٧) ص ٢٦٦ - ٢٧٣ .

٩ - أشار الكثيرون من نقاد فيبر إلى ظهور الرأسمالية قبل عصر الإصلاح الديني ، في المجتمعات اليهودية أو الكاثوليكية الإيطالية مثلاً . بينما أشار آخرون إلى أن التطهر (البيوريتانية) الذي ناقشه فيبر كان تطهرًا منحلاً ولم يظهر إلا بعد انتشار الرأسمالية ، فلا يمكن أن يكون أساس الرأسمالية وإنما هو نقل لها . وأخيراً فقد قيل إن الأداء النسبي للمجتمعات البروتستانتية والكاثوليكية ، يمكن شرحه على نحو أفضل بالاشارة إلى العقبات التي أثارتها في طريق العقلانية الاقتصادية ، الحركة المناهضة للإصلاح الديني ، وليس إلى أية مساهمة إيجابية من جانب البروتستانتية .

ومن بين المؤلفات الناقدة لمذهب فيبر : ر . هـ . توني *Religion and the Rise of Capitalism* (نيويورك ، هاركورت ، Brace and World ، ١٩٦٢) ؛ وكمبر فولرتون " Calvinism and Capitalism " ، في مجلة *Harvard Theological Review* ٢١ (١٩٢٩) ص ١٦٣ - ١٩١ ؛ وإرنست ترويلتش *The Social Teaching of the Christian Churches* (نيويورك ، مكميلان ، ١٩٥٠) ؛ وفيرنر سومبارت *The Quintessence of Capitalism* (نيويورك ، داتون ، ١٩١٥) ؛

وهـ . هـ . روبرتسون *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (كمبريدج ، مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٣٣) . وانظر أيضًا مناقشة آراء فيبر في كتاب شتراوس (١٩٥٣) ، الحاشية ٢٢ ، ص ٦٠ و ٦١ . ويشير شتراوس إلى أن عصر الإصلاح الديني سبقته ثورة في الفكر الفلسفي العقلاني التي بررت أيضًا التكديس اللانهائي للثروة المادية ؛ فاقتسمت المسئولية عن نشر فكرة شرعية الرأسمالية .

١٠ ـ انظر مقال إيميليو ويليمز " Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile " في الكتاب الذي حرره س . ن . أيسنشتات : *The Protestant Ethic and Modernization : A Comparative View* (نيويورك ، Basic Books ، ١٩٦٨) ص ١٨٤ ـ ٢٠٨ ، وكتاب لورانس أ . هاريسون عن أثر الحضارة في التقدم الذي ستنشره Basic Books عام ١٩٩٢ ، وديفيد مارتن *Tongues of Fire : The Explosion of Protestantism in Latin America* (أوكسفورد ، بازيل بلاكويل ، ١٩٩٠) . ويعتبر لاهوت التحرير المعاصر في أمريكا اللاتينية خلفًا صالحًا للحركة المناهضة للإصلاح الديني من حيث إنكاره الشرعية على التكديس الرأسمالي العقلاني غير المحدود .

١١ ـ ألف فيبر نفسه كتبًا عن ديانات الصين والهند ليفسر كيف أن روح الرأسمالية لم تظهر في تلك الثقافات . وهذه نقطة مختلفة قليلاً عن مسألة السبب في تشجيع تلك الثقافات أو إعاقتها للرأسمالية الواردة من الخارج . انظر حول هذه النقطة الأخيرة مقال ديفيد جلنر " Max Weber, Capitalism and the Religion of India " في مجلة *Sociology* ١٦ ، العدد الرابع (نوفمبر ١٩٨٢) ص ٥٢٦ ـ ٥٤٣ .

١٢ ـ روبرت بيلا *Tokugawa Religion* (بوسطون ، مطبعة بيكون ، ١٩٥٧) ص ١١٧ ـ ١٢٦ .

١٣ ـ المرجع السابق ص ١٣٣ ـ ١٦١ .

١٤ ـ *India : A Wounded Civilization* (نيويورك ، Vintage Books ، ١٩٧٨) ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .

١٥ ـ بصرف النظر عن التكاسل الروحي الذي تغرسه الهندوسية ، يشير ميردال إلى أن حظر الهندوس لذبح البقر هو في حد ذاته عقبة في سبيل التنمية الاقتصادية في بلد يبلغ فيه عدد البقر غير المنتج نصف العدد الضخم لسكانه من البشر . جونار ميردال Asian Drama : An Inquiry into the Poverty of Nations (نيويورك : Twentieth Century Fund ، ١٩٦٨) المجلد الأول ، ص ٨٩ ـ ٩١ و ٩٥ ـ ٩٦ و ١٠٣ .

١٦ ـ وردت هذه الحجة في كتاب دانييل بيل *The Cultural Contradictions of Capitalism* (نيويورك ، Basic Books ، ١٩٧٦) ص ٢١ ، وانظر أيضًا مايكل روز : *Reworking the Worth Ethic : Economic Values and Socio - Cultural Politics* (نيويورك ، Schocken Books ، ١٩٨٥) ص ٥٣ ـ ٦٨.

١٧ ـ راجع روز (١٩٨٥) ص ٦٦ ؛ وأيضًا ديفيد شيرينجتون *The Work Ethic : Working Values and Values that Work* (نيويورك ، أماكوم ، ١٩٨٠) ص ١٢ ـ ١٥ و ٧٣ .

١٨ ـ قرابة ٢٤ في المائة من القوة العاملة الأمريكية المستخدمة لوقت كامل كانت تعمل ٤٩ ساعة في الأسبوع أو أكثر عام ١٩٨٩ ، بالمقارنة بـ ١٨ في المائة فقط عام ١٩٧٩ ، وذلك وفقًا لمكتب إحصاءات العمل . ويقول تقرير للويس هاريس إن متوسط ساعات الفراغ أسبوعيًا للبالغين الأمريكيين هبط من ٢٦,٢ عام ١٩٧٣ إلى ١٦,٦ عام ١٩٨٧ . تجد الإحصاءات في مقال بيتر ت . كيلبورن " Tales from the Digital Treadmill " في صحيفة نيويورك *تايمز* (٣ يونيو ١٩٩٠) القسم

الرابع ، ص ١ و ٣ . انظر أيضًا مقال ليزلي بيركمان " 40 - Hour Week Is Part Time for Those on the Fast Track " في صحيفة *لوس أنجيليس تايمز* (٢٢ مارس ١٩٩٠) الجزء T ، ص ٨ . وأشكر دويل ماكمانوس على هذه الاشارات .

١٩ ـ عن الاختلاف بين العمال البريطانيين واليابانيين ، راجع روز (١٩٨٥) ص ٨٤ و ٨٥ .

● الفصل الثاني والعشرون : امبراطوريات الاستياء ، وامبراطوريات التوقير

١ ـ ثمة مناقشة أطول لهذا الموضوع في مقال رودريك ماكفاركور " The Post - Confucian Challenge " بمجلة *الإيكونوميست* (٩ فبراير ١٩٨٠) ، ص ٦٧ ـ ٧٢ ، ومقال لوسيان باى " The New Asian Capitalism : A Political Portrait " في كتاب حرره بيتر بيرجر وسينهوانج مايكل سياو *In Search of an East Asian Development Model* (نيو برونزويك ، نيوجيرسى ، Transaction Books ، ١٩٨٨) ص ٨١ ـ ٩٨ ، وكتاب باى (١٩٨٥) ص ٢٥ ـ ٢٧ و ٣٣ ـ ٣٤ و ٣٢٥ ـ ٣٢٦ .

٢ ـ العلاقات الاجتماعية الأساسية في اليابان ليست مع أفراد جيل الشخص وإنما هى علاقات رأسية ، بين الـ " *Sempai* " و الـ " *Kohai* " ، أي بين الرئيس والمرءوس . وهو ما ينطبق على العائلة ، أو الجامعة ، أو الشركة ، حيث نجد أن ولاء الشخص الأول هو للرئيس الأكبر سنًا . انظر شي ناكان *Japanese Society* (بركلى ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ١٩٧٠) ص ٢٦ وما بعدها .

٣ ـ مثال ذلك مقال لوك الأول عن الحكومة الذى يبدأ بهجوم على روبرت فيلمر وهو الذى سعى إلى تبرير السلطة السياسية الأبوية بالإشارة إلى نموذج العائلة . انظر مناقشة لهذا الموضوع فى كتاب تاركوف (١٩٨٤) ص ٩ ـ ٢٢ .

٤ ـ ليس هذا من قبيل المصادفة . فلوك يدافع عن حقوق الأطفال ضد أشكال معينة من السلطة الأبوية وذلك فى المحاضرة الثانية .

٥ ـ يشير باى (١٩٨٥ ، ص ٧٢) إلى أن العائلة اليابانية تختلف عن العائلة الصينية إذ تؤكد الشرف الشخصى بالإضافة إلى الولاء الأسرى ، مما يمكنها من التطلع أكثر إلى الخارج ومن أن تصبح أقدر على المسايرة .

٦ ـ لن تبدو العائلة فى حد ذاتها ميزة معينة للعقلانية الاقتصادية . فالعلاقات العائلية فى باكستان وبعض أنحاء الشرق الأوسط هي في مثل قوتها في شرقي آسيا . غير أنه كثيراً ما يشكّل ذلك عقبة فى سبيل الترشيد الاقتصادى حيث إنه يشجع المحسوبية والتمييز القائم على الانتماء القبلي . والعائلة فى شرقى آسيا لا تضم فقط الأحياء من أعضاء العائلة الكبيرة ، وإنما تشمل أيضا طابوراً طويلاً من الأجداد الأموات الذين يتوقعون معايير معينة للسلوك من جانب الفرد . وبذا فإن العائلات القوية تميل إلى تعضيد نوع من النظام الداخلي واستقامة الخلق دون المحسوبية .

٧ ـ تدل فضيحة التوظيف عام ١٩٨٩ وغيرها من الفضائح التى أسقطت اثنين من رؤساء الوزارة من الحزب الديموقراطى الليبرالى فى ظرف عام واحد ، وفقدان هذا الحزب للأغلبية فى المجلس الأعلى من البرلمان ، على أن النظام السياسى اليابانى يأخذ بمبدأ المسئولية على النمط الغربي . ومع ذلك فقد أفلح الحزب الديموقراطى الليبرالى فى احتواء الضرر والابقاء على هيمنته على النظام السياسى دون أن يقوم بإصلاحات فى البنية الأساسية لا فيه هو نفسه ، ولا فى طريقة إدارة السياسيين والبيروقراطيين اليابانيين لمهامهم .

٨ ـ حاول الكوريون الجنوبيون مثلا تقليد الحزب الديموقراطى الليبرالى اليابانى فى تأسيسهم لحزبهم الحاكم ولم يحاولوا تقليد الحزبين الديموقراطى والجمهورى الأمريكيين .

٩ ـ تم في السنوات الأخيرة ببعض النجاح تصدير بعض الممارسات الإدارية اليابانية التى تؤكد الولاء للجماعة والتضامن إلى الولايات المتحدة وبريطانيا بالاضافة إلى الاستثمار اليابانى المباشر فى إنشاء المصانع وتزويدها بالمعدات . أما عما إذا كان يمكن تصدير ترتيبات اجتماعية آسيوية أخرى ذات مضمون أخلاقى أكبر كالعائلة أو الإحساس بالأمة هى الأخرى ، فأمر مشكوك فيه بالنظر إلى عمق الجذور فى الخبرات الحضارية المعينة للدول التى هى مصدر هذه الترتيبات .

١٠ ـ ليس واضحاً ما إذا كان كوجيف يعتقد أن نهاية التاريخ تستدعى خلق دولة عامة ومتجانسة بالفعل . ومع ذلك فهو يتحدث عن التاريخ على أنه انتهى عام ١٨٠٦ حين كان نظام الدولة لا يزال قائماً لم يمس . ومن ناحية أخرى فإنه من الصعب أن نتصور الدولة عقلانية تماماً قبل استئصال كافة الاختلافات القومية ذات المغزى الأخلاقى . ويشير عمل كوجيف وجهوده من أجل إقامة الاتحاد الأوروبى إلى أنه كان يعتبر زوال الحدود القومية القائمة مهمة ذات مغزى تاريخى .

● الفصل الثالث والعشرون : « واقعية » لا تستند إلى واقع

١ ـ الكتاب الثالث ١٠٥ ـ ٢ . قارن ذلك بما ورد فى الكتاب الأول ٣٧ ص ٤٠ ـ ٤١ .

٢ ـ فكتاب كينيث والتز *Theory of International Politics* (نيويورك ـ راندم هاوس ، ١٩٧٩) ص ٦٥ ـ ٦٦ يحوى الفقرة التالية :

« رغم وفرة التغييرات ، فإن مظاهر الاستمرارية تلفت النظر ، وهو أمر يمكن إيضاحه بشتى الوسائل . فمن يقرأ كتاب المكابيين الأول المنتحل وفى ذهنه أحداث الحرب العالمية الأولى وما بعدها ، سيشعر بالاستمرارية التى تميز السياسة الدولية . فسواء فى القرن الثانى قبل الميلاد أو فى القرن العشرين بعد الميلاد ، تحارب العرب واليهود فيما بينهما وعلى بقايا الامبراطورية الشمالية بينما كانت الدول خارج الحلبة تراقب بحذر ، أو تتدخل إيجابيًا . ولكى نوضح هذه النقطة بصورة أكثر عمومية يمكننا الإشارة إلى حالة هوبز الشهيرة ، إذ يشعر وكأنما ثيوسيديدس معاصر له . والحالة الأقل شهرة (وإن كانت فى مثل قوة حالة هوبز) هى إدراك لويس ج . هال لمغزى ثيوسيديدس فى عصر الأسلحة النووية والقوى العظمى » .

٣ ـ الصياغة بالغة الإيجاز لراينهولد نيبور لآرائه حول العلاقات الدولية ربما نجدها فى كتاب *Moral Man in Immoral Society: Astudy in Ethics and Politics* (نيويورك ، سكريبنر ، ١٩٣٢) . أما كتاب مورجنتاو الدراسى فهو *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (نيويورك ، كنويف ، ١٩٨٥) الذى صدرت منه ست طبعات ، آخرها من تحرير كينيث طومسون بعد وفاة مورجنتاو .

٤ ـ يميز والتز بين الأسباب على مستوى الدول والأسباب على مستوى نظام الدولة ، وذلك فى كتابه *Man, the State, and War* (نيويورك ، مطبعة جامعة كولومبيا ، ١٩٥٩) .

٥ ـ يظهر الواقعيون قوة صلتهم بالدوليين الليبراليين حين يؤكدون أن الافتقار إلى حاكم للجميع والى القانون الدولى هو سبب الحرب . غير أننا سنرى فيما بعد كيف أن الافتقار إلى حاكم للجميع ليس هو العامل الحاسم الذى من شأنه الحيلولة دون نشوب الحرب .

٦ - ثمة تنويع لهذه الحجة نجده في تعريف ثراسيماخوس للعدالة على أنها « ميزة الأقوى » ، وذلك فى جمهورية أفلاطون ، الكتاب الأول ، ص ٣٣٨ جـ - ٣٤٧ أ .

٧ - لا يؤمن جورج كينان ، بخلاف العديدين من الواقعيين الآخرين فى السنوات الأولى بعد الحرب ، بأن التوسع قائم بالضرورة ضمن النوايا الروسية ، وإنما هو نتاج لقومية روسيا السوفييتية مرتبطة بالماركسية العسكرية . وقد تأكدت استراتيجيته الأصلية الداعية إلى احتواء الخطر ، وذلك بانهيار الشيوعية السوفييتية فيما بعد بضغط من الداخل .

٨ - راجع صورة لهذه الحجة فى مقال صامويل هنتينجتون "NO Exit: The 'Errors of Endism" بمجلة *The National Interest* ١٧ (خريف ١٩٨٩) ص ٣ - ١١ .

٩ - انتقد كينيث والتز الواقعيين من أمثال مورجنتاو وكيسنجر وريمون آرون وستانلى هوفمان ، لسماحهم بمزج قذارة السياسة الداخلية فى نظرياتهم عن الصراع كتمييزهم مثلاً بين الدول « الثورية » ودول « الوضع القائم » . أما هو فيسعى إلى تفسير السياسات الدولية على أساس بنية النظام وحدها دون أى اعتبار على الاطلاق للطابع الداخلى للأمم المكونة له . وهو إذ يعكس اتجاه الاستخدام اللغوى الشائع بطريقة مذهلة ، يسمى النظريات التى تفسر السياسة الداخلية نظريات « اختزالية » ، أى عكس نظريته التى ترجع السياسة العالمية المعقدة كلها إلى « النظام » الذى نعرف عنه أمراً واحداً لا غير ، وهو ما إذا كان ثنائى القطبين أو متعدد الأقطاب . انظر والتز (١٩٧٩) ، ص ١٨ - ٧٨ .

١٠ - راجع حول هذه النقطة والتز (١٩٧٩) ص ٧٠ - ٧١ ، و ١٦١ - ١٩٣ . والواقع أن النظام متعدد الأقطاب هو من الناحية النظرية كالمفهوم الأوروبى الكلاسيكى عن تناسق الأمم ، ويمكن أن يكون أفضل من النظام ثنائى القطبين حيث إنه بالوسع الموازنة بين التحديات للنظام بتغيير سريع فى التحالفات . كذلك فإنه حيث إن القوة موزعة على الجميع ، فإن التغيرات التى تطرأ على التوازن عند الهامش ليست ذات شأن كبير . ويحقق هذا أفضل النتائج مع ذلك فى عالم تهيمن عليه أسر حاكمة حيث تكون الدول حرة تماماً فى تكوين التحالفات فيما بينها وفى فسخها ، وحيث يمكنها تعديل التوازن بين القوى عن طريق إضافة أو اقتطاع الأقاليم . أما فى عالم تحد فيه القومية والأيديولوجيا من حرية الدولة فى تكوين التحالفات فإن تعددية الأقطاب تصبح عبثاً . وليس من الواضح على الاطلاق ما إذا كانت الحرب العالمية الأولى ناجمة عن تعددية الأقطاب لا عن تعددية أقطاب تآكلت باطراد حتى باتت شبيهة بثنائية القطبين . وقد ارتبطت ألمانيا والامبراطورية النمساوية المجرية (لأسباب قومية وأيديولوجية) فى تحالف دائم إلى حد ما ، مما أجبر بقية أوروبا على تأليف تحالف جامد هو أيضا ضد هاتين الدولتين . وقد كان الخطر الذى تهدد سلامة النمسا بسبب القومية الصربية هو الذى دفع نظاماً ثنائى القطبين دقيق التوازن إلى الحرب .

١١ - نيبور (١٩٣٢) ص ١١٠ .

١٢ - هنرى أ. كيسنجر *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-1822* (بوسطون ، هوتون ميفلين ، ١٩٧٣) خاصة الصفحات ٣١٢ - ٣٣٢ .

١٣ - مورجنتاو (١٩٨٥) ص ١٣ .

١٤ - المرجع السابق ص ١ - ٣ .

١٥ - نيبور (١٩٣٢) ص ٢٣٣ .

١٦ ـ الاستثناء الوحيد بطبيعة الحال هو الاستجابة لهجوم كوريا الشمالية عام ١٩٥٠ ، وهو ما لم يتحقق إلا لمقاطعة الاتحاد السوفيتى لأعمال الأمم المتحدة وقتها .

١٧ ـ انظر حول رسالة كيسنجر كتاب بيتر ديكسون *Kissinger and the Meaning of History* (كمبريدج ، مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٧٨) .

١٨ ـ مقال جون جاديس "One Germany - In Both Alliances" في صحيفة *نيويورك تايمز* (٢١ مارس ١٩٩٠) ص ٢٧ أ .

١٩ ـ مقال جون ج . ميرشايمر "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War" فى مجلة *International Security* ١٥ ، العدد الأول (صيف ١٩٩٠) ص ٥ ـ ٥٦ .

● الفصل الرابع والعشرون : قوة الضعفاء

١ ـ ميرشايمر (١٩٩٠) ص ١٢ .

٢ ـ إن محاولة والتز تنقية نظريته فى العلاقات الدولية ، من النظر فى السياسة الداخلية إنما تنبع من رغبته فى جعل هذه النظرية صارمة وعلمية (بمعاييره) ، والتمييز بين مستويات « الوحدة » و « البنية » فى التحليل . وإن البناء الفكرى العظيم الذى يبنيه فى محاولة للعثور على قوانين منتظمة وعالمية للسلوك البشرى فى السياسة الدولية ، ينجم عنه فى النهاية سلسلة من الملاحظات السقيمة عن سلوك الدولة يمكن تلخيصها فى ملاحظة أن « توازن القوى له أهميته » .

٣ ـ نجد رد فعل الأثينيين إزاء مناشدة أهل كورينثيا لمواطنى اسبرطة فى كتاب ثيوسيديدس *History of the Peloponnesian War* ، الأول : ٧٦ ، إذ يناقشون التوازن بين أثينا واسبرطة رغم تأييد الأخيرة للوضع القائم ، كما نجد حجتهم فى الحوار الميلى ، بالكتاب الثالث ص ١٠٥ . (انظر تصدير الفصل ٢٣).

٤ ـ تثور المشكلات بطبيعة الحال حين يتزايد عدد الجيران بسرعة غير متناسقة ، وهو وضع كثيراً ما يؤدى إلى الخلافات . غير أن الدول الرأسمالية الحديثة ، فى مواجهتها لهذا الوضع ، كثيراً ما تأبى بذل الجهود لزعزعة نجاح جيرانها ، وإنما تسعى إلى تقليدهم .

٥ ـ ثمة عرض للعلاقة المتبادلة بين القوة والشرعية ، ونقد للأفكار السانجة عن سياسات القوة نجده فى ماكس فيبر (١٩٤٦) "Politics as a Vocation" ص ٧٨ و ٧٩ ؛ و "The Prestige and Power of the " Great Power's " ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

٦ ـ يورد روبرت و . كوكس اعتراضاً مماثلا على المنظور اللا تاريخى لنظرية كينيث والتز الواقعية ، وذلك فى مقاله "Social Forces, States and World Orders" فى الكتاب الذى حرره روبرت أ. كيوهان *Neorealism and Its Critics* (نيويورك ، مطبعة جامعة كولومبيا ، ١٩٨٦) ، ص ٢١٣ ـ ٢١٦ . وانظر أيضا مقال جورج موديلسكى "Is World Politics Evolutionary Learning?" فى مجلة *International Organization* ٤٤ ، العدد الأول (شتاء ١٩٩٠) ص ١ ـ ٢٤ .

٧ ـ جوزيف أ. شمبيتر *Imperialism and Social Classes* (نيويورك ، ميريديان ، ١٩٥٥) ص ٦٩ .

٨ ـ المرجع السابق ص ٥ .

٩ - لم يستخدم شمبيتر مفهوم الثيموس ، وإنما قدم عوضاً عنه عرضاً عمليًا اقتصاديًا للتعطش إلى الغزو باعتباره من مخلفات عصر كان يعتبر الغزو مهارة مطلوبة من أجل البقاء .

١٠ - تحقق ذلك بالفعل حتى فى الاتحاد السوفييتى حيث ثبت أن عدد القتلى فى الحرب الأفغانية كان له تأثير سياسى حتى فى عهد بريجنيف أكبر مما كان يتوقعه المراقبون الأجانب .

١١ - ما من اتجاه من هذه الاتجاهات ينقضه المعدل المرتفع للعنف فى المدن الأمريكية المعاصرة ، أو شيوع تصوير العنف فى الثقافة الشعبية . فبالنسبة لمجتمعات الطبقة المتوسطة فى أمريكا الشمالية وأوروبا وآسيا ، نجد أن الخبرة الشخصية بالعنف أو الموت أقل بكثير مما كانت عليه منذ قرنين أو ثلاثة ، وأحد أسباب ذلك تحسن الرعاية الصحية التى قللت من عدد وفيات الأطفال وأخرت من سن الوفاة . أما عن التصوير الحى للعنف فى الأفلام فربما كان يعكس ندرة العنف فى حياة المتفرجين على تلك الأفلام .

١٢ - توكفيل (١٩٤٥) الجزء الثانى ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

١٣ - أشار إلى بعض هذه النقاط جون مويلر فى كتابه : *Retreat from Doomsday The Obsolescence of Major War* (نيويورك ، Basic Books ، ١٩٨٩) . ويشير مويلر إلى اختفاء الرق والمبارزة كمثال لممارسات اجتماعية طويلة ألغيت فى العالم الحديث . ويذكر أن الحروب الكبيرة بين الدول المتقدمة هى فى سبيلها أيضاً إلى الاختفاء . وقد أصاب مويلر فى إشارته إلى هذه التغيرات ، غير أنها - على حد قول كارل كايسن (١٩٩٠) - إنما يشار إليها كظواهر مفردة خارج السياق العام للتطور الاجتماعى الإنسانى خلال القرون القليلة الماضية . وثمة مصدر واحد لإلغاء الرق والمبارزة ، هو إلغاء العلاقة بين السيد والعبد الذى حققته الثورة الفرنسية ، وتحويل رغبة السيد فى نيل الاعتراف إلى الاعتراف العقلانى بالدولة العامة والمتجانسة . والمبارزة فى العالم الحديث هى صدى لأخلاقيات السيد إذ تظهر استعداده للمخاطرة بحياته فى معركة دموية . والواقع أن تقلص الرق والمبارزة والحروب له سبب واحد هو ظهور الاعتراف العقلانى .

١٤ - كثير من هذه النقط وارد فى مقال كارل كايسن الممتاز الذى ينقد فيه مقال جون مويلر « IS War Obsolete ? »، فى مجلة *International Security* ١٤، العدد ٤ (ربيع ١٩٩٠) ص ٤٢ - ٤٤ .

١٥ - راجع على سبيل المثال مقال جون جاديس « The long Peace : Elements of Stability in the Pastwar International System » بمجلة *International Security* ١٠ العدد ٤ (ربيع ١٩٨٦) ص ٩٩ - ١٤٢ .

١٦ - الأسلحة النووية بطبيعة الحال هى نفسها المسؤولة عن أخطر مواجهة بين الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة إبان الحرب الباردة ، وهى ازمة الصواريخ الكوبية .غير انه حتى فى هذه الحاله فإن احتمال نشوب حرب نووية حال دون تطور النزاع إلى صدام فعلى مسلح .

١٧ - انظر على سبيل المثال مقال دين ف . بابست "A Force for Peace" المنشور بمجلة *Industrial Research* ١٤ (إبريل ١٩٧٢) ص ٥٥ - ٥٨ ؛ ومقال زييف ماوز وناسرين أبدولالى "Regime Types and International Conflict," 1861-1976 بمجلة *Journal of Conflict Resolution* ٣٣ (مارس ١٩٨٩) ص ٣ - ٣٥ ؛ ومقال ر.ج . روميل "Libertarianism and International Violence " بمجلة *Journal of Conflict Resolution* ٢٧ (مارس ١٩٨٣) ص ٢٧ - ٧١ .

١٨ ـ تتوقف هذه النتيجة إلى حد ما على تعريف دويل للديموقراطية الليبرالية . فقد دخلت انجلترا فى حرب مع الولايات المتحدة عام ١٨١٢ فى وقت كان الدستور البريطانى فيه قد اكتسب الكثير من الملامح الليبرالية . ويتجاهل دويل هذه المشكلة بتأريخه لتحول بريطانيا إلى ديموقراطية ليبرالية بإقرار قانون الإصلاح عام ١٨٣١ . وهذا التاريخ تحكمى فى الواقع . فقد ظل حق الانتخاب فى بريطانيا محدوداً حتى بعد بداية القرن العشرين بعدة سنوات ، كما أن بريطانيا لم تعط الحقوق الليبرالية للمستعمرات عام ١٨٣١ . ومع ذلك فإن النتائج التى توصل إليها دويل صحيحة ومهمة . انظر دويل (١٩٨٣ د) ص ٢٠٥ ـ ٢٣٥ ، ودويل (١٩٨٣ ب) ص ٣٢٣ ـ ٣٥٣ . وانظر أيضاً مقاله "Liberalism and World Politics" فى مجلة *American Political Science Review* ٨٠ ، العدد الرابع (ديسمبر ١٩٨٦) ص ١١٥١ ـ ١١٦٩ .

١٩ ـ من أجل إيضاح التعريفات السوفييتية المتغيرة « للصالح القومى » ، انظر مقال ستيفين سيستانوفيتش "Inventing the Soviet National Interest" فى مجلة *The National Interest* العدد ٢٠ (صيف ١٩٩٠) ص ٣ ـ ١٦ .

٢٠ ـ مقال ف . خوركين و س . كاراجانوف و أ . كورتونوف "The Challenge of Security: Old and New" بمجلة *Kommunist* (أول يناير ١٩٨٨) ص ٤٥ .

٢١ ـ ذهب والتز إلى أن الإصلاحات الداخلية فى الاتحاد السوفييتى تسببت فى تغيرات فى المناخ الدولى ، وإلى أن البيريسترويكا نفسها ينبغى اعتبارها تأكيداً للنظرية الواقعية . وقد رأينا من قبل أنه من المؤكد أن الضغوط الخارجية والمنافسة كان لهما أثر كبير فى مساندة مسار الإصلاح فى الاتحاد السوفييتى . ويمكن تبرير النظرية الواقعية لو أنها كانت تتراجع خطوة من أجل القفز خطوتين إلى الأمام فيما بعد . غير أن هذا يتجاهل تماماً التغيرات الأساسية فى الأهداف القومية التى حدثت فى الاتحاد السوفييتى ، وفى أساس السلطة السوفييتية منذ عام ١٩٨٥ . انظر ملاحظاته فى مجلة *United States Institute of Peace Journal* العدد الثانى (يونيو ١٩٩٠) ص ٦ ـ ٧ .

٢٢ ـ ميرشايمر (١٩٩٠) ص ٤٧ . وقد أعد ميرشايمر موجزاً رائعاً يلخص سجل قضية السلام خلال مائتى عام بين الديموقراطيات الليبرالية فى ثلاث حالات لا غير : بريطانيا والولايات المتحدة ، بريطانيا وفرنسا ، والديموقراطيات الغربية بعد عام ١٩٤٥ . وبطبيعة الحال فإن ثمة أمثلة عديدة أخرى غير هذه الحالات الثلاث بدءاً بالعلاقات الأمريكية الكندية مثلاً . راجع أيضاً هنتينجتون (١٩٨٩) ص ٦ ـ ٧ .

٢٣ ـ ثمة أقلية فى ألمانيا المعاصرة تنادى باستعادة الأراضى الألمانية السابقة الموجودة الآن فى بولندا وتشيكوسلوفاكيا والاتحاد السوفييتى . وتتكون هذه الجماعة أساسا من المطرودين من تلك المناطق عقب الحرب العالمية الثانية أو سلالتهم . وقد تخلى برلمانا ألمانيا الغربية والشرقية السابقتين ، وبرلمان ألمانيا الموحدة الجديدة عن هذه المطالب . والواقع أن عودة قدر من المطالبة بالأراضى (وهو قدر له مغزاه السياسى) فى ألمانيا ديموقراطية فى مواجهة بولندا ديموقراطية ستكون اختباراً مهماً لدعوى أن الديموقراطيات الليبرالية لا يحارب بعضها بعضاً . راجع أيضاً مويلر (١٩٩٠) ص ٢٤٠ .

٢٤ ـ شمبيتر (١٩٥٥) ص ٦٥ .

● الفصل الخامس والعشرون : المصالح القومية

١ ـ مقال وليام ل . لانجر "A Critique of Imperialism" فى الكتاب الذى حرره هاريسون م. رايت الطبعة الثانية *The New Imperialism: Analysis of Late Nineteenth - Century Expansion* (*Lexington* ، ماساشوسيتس ، د . س . هيث ، ١٩٧٦) ص ٩٨ .

٢ ـ حول هذه النقطة انظر كايسن (١٩٩٠) ص ٥٢ .

٣ ـ إن هذا التصلب ، لا العيب الكامن فى التعددية القطبية ، هو المسئول عن انهيار التناسق الأوروبى فى القرن التاسع عشر ثم عن نشوب الحرب العالمية الأولى . ذلك أنه لو كانت الدول قد استمر تنظيمها على أساس مبادىء شرعية الأمر الحاكمة فى القرن التاسع عشر ، لكان من الأسهل بكثير للتناسق الأوروبى أن يوائم نفسه مع تزايد قوة ألمانيا عن طريق سلسلة من تغيير التحالفات . والواقع أنه لولا مبدأ القومية لما عرفت ألمانيا الوحدة أبداً .

٤ ـ الكثير من هذه النقاط أورده إرنست جلنر فى كتابه *Nations and Nationalism* (إيثاكا ، نيويورك ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٨٣) .

٥ ـ انظر على سبيل المثال مقال جون جراى "The End of History-or of Liberalism?" فى مجلة *The National Review* (٢٧ أكتوبر ١٩٨٩) ص ٣٣ ـ ٣٥ .

٦ ـ جلنر (١٩٨٣) ص ٣٤ .

٧ ـ ربما كان الولع بكل ما هو فرنسى لدى الأرستوقراطية الروسية هو حالة شاذة . بيد أنه فى كافة الدول تقريباً ثمة اختلافات واضحة فى اللهجة بين لغة الأرستوقراطية ولغة طبقة الفلاحين .

٨ – ينبغى التزام الحذر حتى لا تطبق هذا النوع من التفسير الاقتصادى للقومية بطريقة آلية . ذلك أنه فى حين يمكن اعتبار القومية بمعناها الواسع نتاجاً للتصنيع ، فإن الأيديولوجيات القومية يمكن أن تستقل بعد ذلك وتتحرر من ربقة مستوى التنمية الاقتصادية فى دولة من الدول . وإلا فكيف يمكن تفسير الحركات القومية فى دول لم تصل بعد إلى مرحلة التصنيع ، مثل كمبوديا أو لاوس ، عقب الحرب العالمية الثانية ؟

٩ – أمضى أتاتورك مثلاً فى أواخر أيامه وقتاً طويلاً مشغولاً ، بأبحاث ، تاريخية ولغوية أفضت إلى ابتداع أساس لنوع من الوعى القومى التركى الحديث ، وهو ما كان يأمله .

١٠ – جلنر (١٩٨٣) ص ٤٤ – ٤٥ .

١١ – إننى أدرك بطبيعة الحال أن ثمة أحزاباً ديموقراطية مسيحية قوية فى كل أنحاء أوروبا . غير أن كونها ديموقراطية قبل أن تكون مسيحية ، والطبيعة العلمانية لتفسيرها للمسيحية ، هما مجرد مقياس لانتصار الليبرالية على الدين . والواقع أنه بموت فرانكو اختفى التعصب الدينى والمشاعر الدينية المعادية للديموقراطية من السياسة الأوروبية .

١٢ – يؤيد جلنر (١٩٨٣) ص ١١٣ هذا الاتجاه فى المستقبل لتطور القومية .

١٣ – هناك بالطبع جناح من الحركة القومية الروسية لايزال متعصباً وإمبرياليًا ، خصوصا فى القيادة العليا للاتحاد السوفييتى السابق . وكما يمكن للمرء أن يتوقع فإن المشاعر القومية الإمبريالية عتيقة الطراز

منتشرة في المناطق الأقل تقدماً في أوراسيا . ومن أمثلة ذلك القومية الصربية المتعصبة لدى سلوبودان ميلوسيفيتش .

١٤ – يلاحظ ميرشايمر أن القومية هي المظهر الوحيد للسياسة الداخلية المتعلق باحتمالات الحرب أو السلام . وهو يعتبر « الإفراط في الشعور القومي » مصدراً للنزاعات ، وأنه ناجم بدوره عن البيئة الخارجية ، أو عن أخطاء التواريخ القومية التي تدرس في المدارس . ولايبدو أن ميرشايمر يدرك أن القومية و « الإفراط في الشعور القومي » لا يظهران عفواً وإنما يظهران في سياق تاريخي واجتماعي واقتصادي معين ، وأنهما يخضعان لقوانين التطور الداخلية . انظر ميرشايمر (١٩٩٠) ، ص ٢٠ – ٢١ ، ٢٥ ، ٥٥ – ٥٦ .

١٥ – بعد فوز حزب زفياد جامزاخورديا (المائدة المستديرة المناصرة للاستقلال) في انتخابات جورجيا عام ١٩٩١ ، كان أول ما فعله هو إثارة الخلاف مع أقلية الأوسيتيان الجيورجية ، منكراً عليها أي حق في الاعتراف بها كأقلية قومية منفصلة . ويتناقض هذا تناقضاً حاداً مع سلوك بوريس يلتسين كرئيس لجمهورية روسيا . فقد طاف يلتسين عام ١٩٩٠ بالقوميات المكونة للجمهورية الروسية ، مطمئناً إياها على أن ارتباطها بروسيا سيكون بمحض إرادتها .

١٦ – من الشائق أن نلاحظ أن الكثير من الجماعات القومية الجديدة تريد السيادة رغم أن حجمها وموقعها الجغرافي يحولان دون إمكانية بقائها مستقلة والدفاع عن نفسها ، على الأقل في ضوء الافتراضات الواقعية . وفي هذا ما يوحي بأن نظام الدولة لا ينظر إليه باعتباره خطراً على نحو ما كان ينظر إليه في الماضي ، وبأن الحجة التقليدية الداعية إلى تأسيس دول كبيرة (أي الدفاع الوطني) ليست ذات قيمة كبيرة .

١٧ – ثمة بطبيعة الحال عدة استثناءات مهمة لهذه القاعدة ، كاحتلال الصين للتبت ، واحتلال إسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة ، واستيعاب الهند لجوا .

١٨ – لوحظ مراراً أنه بالرغم من لا عقلانية الحدود القومية القائمة في إفريقيا ، وهي التي تقسم بين القبائل والجماعات العرقية ، لم ينجح أحد في تغييرها منذ الاستقلال . راجع بحث بيهوشافات هاركابي « Directions of Change in The World Strategic Order: Comments on The Address by Professor Kaiser » في *The Changing Strategic Landscape : IISS Conference Papers* ١٩٨٨ ، الجزء الثاني ، ورقة أديلفي رقم ٢٣٧ (لندن ، المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية ، ١٩٨٩) ص ٢١ – ٢٥ .

● الفصل السادس والعشرون : نحو اتحاد سلمي

١ – يتفق هذا التمييز إلى حد كبير مع التمييز القديم بين الشمال والجنوب ، أو بين العالمين المتقدم والنامي . غير أن الاتفاق ليس كاملاً بالنظر إلى وجود دول نامية مثل كوستاريكا أو الهند تأخذ بالديموقراطية الليبرالية بنجاح ، في حين نجد دولاً متقدمة معينة ، مثل ألمانيا النازية ، دولاً استبدادية .

٢ – انظر وصفاً للسياسة الخارجية غير الواقعية في مقال ستانلي كوبر « *Idealpolitik* » في مجلة *Foreign Policy* ٧٩ (صيف ١٩٩٠) ص ٣ – ٢٤ .

٣ – كان من بين الأسلحة الرئيسية فى شن الصراع الأيديولوجى ، منظمات مثل إذاعة أوروبا الحرة ، وإذاعة الحرية ، وصوت أمريكا ، التى كانت تذيع بصفة مستمرة لدول الكتلة السوفييتية طوال الحرب الباردة . ورغم أن الواقعيين كثيراً ما أهملوها وحقروا من شأنها على أساس أن الحرب الباردة تتوقف كلية على وحدات المدرعات والصواريخ النووية ، فإن هذه الإذاعات التى توجهها الولايات المتحدة ثبت أنها لعبت دوراً رئيسياً فى الإبقاء على فكرة الديموقراطية حية فى أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتى .

٤ – من الأطروحة السابعة من كتاب كانط *An Idea for a Univerasal History* (١٩٦٣) ص ٢٠ . وقد اهتم كانط بالأخص بعدم إمكان حدوث الرقى الاخلاقى عند البشر حتى تحل مشكلة العلاقات الدولية ، حيث إنها تستدعى « نشاطاً داخلياً طويل الأمد من جانب كل جماعة سياسية فى سبيل تعليم مواطنيها » . (المرجع السابق ، ص ٢١) .

٥ – ذكر كينيث والتز أن كانط نفسه لم يكن يعتبر السلام الدائم مشروعاً عملياً ، وذلك فى مقاله « Kant, Liberalism, and War » فى مجلة *American Political Science Review* ٥٦ (يونيو ١٩٦٢) ص ٣٣١ – ٣٤٠ .

٦ – يعرّف كانط الدستور الجمهورى بأنه تحدده « أولاً : مبادىء حرية أفراد المجتمع (باعتبارهم بشراً) ؛ وثانياً : مبادىء اعتماد الكل على تشريع واحد مشترك (باعتبارهم رعايا) ؛ وثالثا : قانون المساواة فيما بينهم (باعتبارهم مواطنين) » . من كتاب *Perpetual Peace* لكانط (١٩٦٣) ص ٩٤ .

٧ – المرجع السابق ، ص ٩٨ .

٨ – انظر كارل ج . فريدريش *Inevitable Peace* (كمبريدج ، ماساشوسيتس ، مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٤٨) ص ٤٥ .

٩ – لا تتطلب الجات بطبيعة الحال من الدول الأعضاء فيها أن تكون ديموقراطية ، غير أن لديها معياراً صارماً بصدد ليبرالية سياساتها الاقتصادية .

● الفصل السابع والعشرون : فى ملكوت الحرية

١ – كوجيف (١٩٤٧) ص ٤٣٥ (الحاشية) .

٢ – انظر حول هذه النقطة كتاب جلنر (١٩٨٣) ص ٣٢ – ٣٤ ، ٣٦ .

٣ – رغم أن استخدام كوجيف لعبارة « مجتمع لا طبقى » لوصف المجتمع الأمريكى بعد الحرب ، هو استخدام معقول من نواح عدة ، فالواضح أنه غير ماركسى .

٤ – توكفيل (١٩٤٥) المجلد الثانى ص ٩٩ – ١٠٣ .

٥ – انظر ميلوفان دجيلاس *The New Class : An Analysis of the Communist System* (نيويورك ، بريجر ، ١٩٥٧) .

٦ – يكاد يكون كافة نقاد مقالى الأصلى « End of History ? » من اليساريين قد أشاروا إلى المشكلات الاقتصادية والاجتماعية العديدة القائمة فى المجتمعات الليبرالية المعاصرة . غير أنه ما من ناقد واحد كان على استعداد لأن يدعو صراحة إلى التخلى عن المبادىء الليبرالية من أجل حل هذه المشكلات ، كما فعل ماركس ولينين فى زمن سابق . انظر مثلاً مقال ماريون دونهوف «Am Ende aller

«? Geschichte في مجلة *Die Zeit* (٢٢ سبتمبر ١٩٨٩) ص ١ ، ومقال أندريه فونتين «Après l'histoire, l'ennui ?» في صحيفة *الموند* (٢٧ سبتمبر ١٩٨٩) ص ١ .

٧ – على من يعتقدون أن هذا أمر بعيد أن يراجعوا قائمة Smith College بعنوان «Specific Manifestations of Oppression» التي تحوى ما يسمى بـ «Lookism» أي ، الاعتقاد بأن المظهر هو عنوان قيمة الشخص » . مقتبسة من *Wall Street Journal* (٢٦ نوفمبر ١٩٩٠) ص ١٠ أ .

٨ – عن هذه النقطة الخاصة بنظرية جون رولز عن العدل ، انظر مقال ألان بلوم «Justice : John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy» في كتاب بلوم : *Giants and Dwarfs : Essays 1960 - 1990* (نيويورك ، سيمون وشوستر ، ١٩٩٠) ص ٣٢٩ .

٩ – توكفيل (١٩٤٥) المجلد الثاني ، ص ١٠٠ – ١٠١ .

● الفصل الثامن والعشرون : أناس لا صدور لهم

١ – نيتشه : *إرادة القوة* ١ : ١٨ (نيويورك ، Vintage Books ، ١٩٦٨ ب) ص ١٦ .

٢ – انظر نيتشه *On the Genealogy of Morals* ٢ : ١١ (نيويورك ، Vintage Books ، ١٩٦٧) ص ٧٣ – ٧٤ ؛ ٢ : ٢٠ ، ص ٩٠ – ٩١ ؛ ٣ : ١٨ ، ص ١٣٥ – ١٣٦ ؛ وكتابه *Beyond Good and Evil* (نيويورك ، Vintage Books ، ١٩٦٦) ، الحِكَم ٤٦ و ٥٠ و ٥١ و ١٩٩ و ٢٠١ و ٢٠٢ و ٢٠٣ و٢٢٩ .

٣ – انظر *Beyond Good and Evil* ، الحكمة ٢٦٠ عن الغرور والاعتراف » بالرجل العادى » في المجتمعات الديموقراطية .

٤ – راجع مناقشة الاعتراف في رد ليو شتراوس على كوجيف في كتاب شتراوس *On Tyranny* (١٩٦٣) ص ٢٢٢ . وانظر أيضاً خطابه إلى كوجيف بتاريخ ٢٢ أغسطس ١٩٤٨ حيث يذكر أن هيجل نفسه كان يؤمن بأن الحكمة لا مجرد الاعتراف ضرورية لإرضاء الإنسان ، وأنه بذلك تكون » الدولة الختامية مدينة بتميزها للحكمة ، ولسيادة الحكمة ، ولنشر الحكمة بين الناس ، لا لكونها عامة ومتجانسة » . الاقتباس في كتاب شتراوس (١٩٩١) ص ٢٣٨ .

٥ – الفرقة المعروفة باسم The California Task Force to Promote Self - Esteem and Personal and Social Responsibility مدينة بفكرتها لجون فاسكونسيلوس ، وهي التي أصدرت تقريرها الأخير في منتصف عام ١٩٩٠ . انظر مقال « Courts, Parents Called Too Soft on Delinquents» في صحيفة *لوس أنجيليس تايمز* (أول ديسمبر ١٩٨٩) ، ص ٣ أ .

٦ – عرفت الفرقة المذكورة عاليه » تقدير الذات » بأنه » الاعتراف بقيمتي وأهميتي وبأن لدىّ من قوة الشخصية بحيث أعتبر نفسي مسؤولاً عن نفسي ، وأن أتصرف تجاه الآخرين تصرفاً مسؤولاً » . والنصف الثاني من هذا التعريف له آثار بعيدة . أو كما لاحظ أحد النقاد » أنه حين تسيطر حركة تقدير الذات على مدرسة ما ، يصبح المدرسون فيها مضطرين إلى قبول كل طفل على ما هو عليه . ولكي يشعر الأطفال بالرضا عن أنفسهم ينبغي تجنب كل نقد وكل تحدّ تقريباً يمكن أن يصادف الفشل » . انظر بيث آن كرير « California's Newest Export» في صحيفة *لوس أنجيليس تايمز* (٥ يونيو ، ١٩٩٠) ص ١ هـ .

٧ – انظر مثلاً *Beyond Good and Evil* الحكمتان ٢٥٧ و ٢٥٩ .

٨ – راجع جمهورية أفلاطون ، الكتاب الثامن ، ص ٥٦١ جـ و د .

٩ – نيتشه *The Portable Nietzsche* (١٩٥٤) ص ١٣٠ .

١٠ – نيتشه *The Use and Abuse of History* (١٩٥٧) ص ٩ .

١١ – فى كتاب ألان بلوم *The Closing of the American Mind* (نيويورك ، سيمون وشومستر ، ١٩٨٨) ، خاصة فى الصفحات ١٤١ – ٢٤٠ ، توثيق رائع للطريقة التى أصبحت بها نسبية نيتشه جزءاً من ثقافتنا العامة ، وكيف غدت العدمية التى كانت فى الماضى تخيفنا من نيتشه مقبولة بعين الرضا فى أمريكا المعاصرة .

١٢ – نيتشه : *The Portable Nietzsche* ص ٢٣٢ .

١٣ – ماكس فيبر هو مثل آخر ، إذ يندب « خيبة أمل » العالم إزاء انتشار البيروقراطية والعقلانية ، وإذ يعبر عن خوفه من أن تتخلى الروحانية عن مكانتها « لإخصائيين لا روح لهم ولشهوانيين لاقلب لهم » . وهو يعبر فى الفقرة التالية عن رفضه لحضارتنا المعاصرة : « بعد نقد نيتشه اللاذع لخاتم البشر الذين اخترعوا مفهوم السعادة ، علىّ أن أتخلى تماماً عن التفاؤل الساذج الذى يزعم أن العلم (أى كيفية السيطرة على الحياة بفضل العلم) هو طريق السعادة . من عساه يصدق هذا ، عدا أطفال كبار يحتلون كراسى الجامعات أو مكاتب الصحف ؟ » . انظر مقال « Science as a Vocation » فى كتاب *From Max Weber : Essays in Sociology* (نيويورك ، مطبعة جامعة أوكسفورد ، ١٩٤٦) ص ١٤٣ .

١٤ – توكفيل (١٩٤٥) المجلد الثانى ، ص ٣٣٦ .

١٥ – المرجع السابق ص ٤٥ .

١٦ – انظر مدام بيرييه « La vie de M. Pascal » فى كتاب بليز باسكال *Pensées* (باريس ، جارنييه ، ١٩٦٤) ص ١٢ – ١٣ .

١٧ – إريك تمبل بيل *Men of Mathematics* (نيويورك ، سيمون وشومستر ، ١٩٣٧) ص ٧٣ و ٨٢ .

١٨ – كوجيف (١٩٤٧) ص ٤٣٤ – ٤٣٥ (الحاشية) .

١٩ – انظر الفصول الخاصة بالعلاقات الدولية فى القسم الرابع من هذا الكتاب .

٢٠ – يؤكد كوجيف انه « إن عاد الإنسان حيواناً مرة أخرى فإن فنونه وحبه ولعبه لابد من أن تصبح هى الأخرى ، ومرة أخرى ، طبيعية محضة . ولذا فإنه من الواجب أن نعترف بأن للناس بعد نهاية التاريخ سيقيمون أبنيتهم ويخلقون أعمالهم الفنية كما تبنى الطيور أعشاشها وكما تغزل العناكب بيوتها ، وأنهم سيعزفون مقطوعاتهم الموسيقية على طريقة الضفادع وحشرات الجداجد ، وسيلعبون على غرار صغار الحيوانات ، وسيمارسون الحب على طريقة كبارها » . كوجيف (١٩٤٧) ص ٤٣٦ (الحاشية) .

٢١ – كان آخر مشروع لكوجيف هو أن يكتب كتاباً بعنوان *Essai d'une histoire raisonnée de la Philosophie Païenne* (باريس ، جاليمار ، ١٩٦٨) ، وكان يأمل فى أن يسجل فى كتابه هذا الدورة الكاملة للخطاب البشرى العقلانى ، وهو الذى كان يمكن أن نجد فيه كل الفلسفات الماضية بدءاً بالفلاسفة قبل سقراط وانتهاء بهيجل ، وكل فلسفة مستقبلة . انظر روث (١٩٨٥) ص ٣٠٠ – ٣٠١ .

٢٢ - التأكيد فى الأصل . كوجيف (١٩٤٧) ص ٤٣٦ .

٢٣ - يقول شتراوس (١٩٦٣ ، ص ٢٢٣) « إن الوضع الذى يقال إن الإنسان سيكون فيه راضياً بدرجة معقولة ، هو إذن ذلك الوضع الذى يتلاشى فيه أساس إنسانية الإنسان ، أو يفقد فيه الإنسان إنسانيته . إنه وضع « خاتم البشر » الذى تصوره نيتشه » .

● الفصل التاسع والعشرون : أحرار وغير متساوين

١ - أثار هذه النقطة هارفى مانسفيلد فى كتابه *Taming The Prince* (١٩٨٩) ص ١ - ٢٠ .

٢ - كوجيف (١٩٤٧) ص ٤٣٧ (الحاشية) .

٣ - انظر مقال جون آدمز ويترجرين (الابن) « Is Snobbery a Formal Value ? Considering Life at the End of Modernity» فى مجلة *Western Political Quarterly* ٢٦ العدد الأول (مارس ١٩٧٣) ص ١٠٩ - ١٢٩ .

● الفصل الثلاثون : حقوق كاملة ، وواجبات منقوصة

١ - توكفيل (١٩٤٥) ، المجلد الثانى ، ص ١٣١ .

٢ - بينما يعتبر توكفيل أشهر داعية لحياة الجماعة فى المجتمع الحديث ، فإن هيجل قد ساق حججاً مماثلة نوعاً تؤيد مثل هذه « المؤسسات الوسيطة » فى كتابه « فلسفة الحق » . كذلك فإن هيجل كان يرى هو أيضاً أن الدولة الحديثة باتت أضخم ، وأمعن فى طابعها الاعتبارى غير الشخصى بحيث لا تفيد كمصدر مهم للهوية . وبالتالى فقد رأى أنه ينبغى تنظيم المجتمع فى صورة Stände (أى طبقات أو طوائف) كالفلاحين والطبقة المتوسطة والبيروقراطية . ولم تكن « الهيئات » التى يحبذها هيجل مغلقة كطوائف العصور الوسطى ، ولا أدوات التعبئة المعروفة فى الدولة الفاشية ، وإنما هى روابط ينظمها بصورة تلقائية المجتمع المدنى باعتبارها بؤرات للجماعة وللفضيلة . والواقع أن هيجل نفسه ، فى هذا المقام ، مختلف تماماً عن تفسير كوجيف له . فالدولة العامة والمتجانسة عند كوجيف لا مكان فيها للهيئات « الوسيطة » كالاتحادات أو الطبقات Stände . والصفات التى يستخدمها كوجيف لوصف الدولة الختامية توحى بنظرة أكثر ماركسية إلى المجتمع الذى لا وسيط فيه بين الأفراد الأحرار المتساوين المجزَّئين وبين الدولة . انظر أيضاً كتاب سميث (١٩٨٩) ص ١٤٠ - ١٤٥ .

٣ - تعادل من هذه التأثيرات إلى حد ما التحسينات التى تتم فى الاتصالات ، وهى التى تسمح بأنواع جديدة من الاختلاط بين أناس متفاوتين بدنيًّا ولكنهم مرتبطون بمصالح وأهداف مشتركة .

٤ - ثمة مناقشة لهذه النقطة فى مقال توماس بانجل « The Constitution's Human Vision » المنشور فى مجلة *The Public Interest* ٨٦ (شتاء ١٩٨٧) ص ٧٧ - ٩٠ .

٥ - ذكرنا فيما سبق أن المجتمعات القوية فى آسيا تظهر على حساب حقوق الفرد والتسامح . فالحياة العائلية المتماسكة تقوم على قدر من الاغتراب الاجتماعى لمن لا أطفال له ، فى حين نجد التماثل

الاجتماعى فى أمور كالملابس والتعليم والتفضيل الجنسى والتوظيف وما شابه ذلك ، مطلوباً لا محتقراً .

أما عن درجة تصادم الدفاع عن حقوق الفرد مع انسجام الجماعة فتمثلها حالة المجتمع فى بلدة إينكستر بولاية ميتشيجان ، الذى سعى إلى الحد من تجارة المخدرات عن طريق إنشاء مركز لمراقبة المرور عند مداخل البلدة . وقد تحدت هيئة ACLU دستورية هذا التصرف على أساس التعديل الرابع بالدستور ، وتمت إزالة مركز المراقبة فى انتظار حكم المحاكم . وبذلك عادت إلى الظهور تجارة المخدرات التى جعلت الحياة فى المنطقة لا تطاق . والحالة مذكورة فى مقال أميتاى إيتزيونى «The New Rugged Communitarianism» بصحيفة واشنطون بوست ، قسم Outlook ، ٢٠ يناير ١٩٩١ ، صفحة ١ ب .

٦ - بانجل (١٩٨٧) ص ٨٨ - ٩٠ .

● الفصل الحادى والثلاثون : الحروب الكبرى للروح

١ - يقول هيجل فى كتابه *فلسفة الحق* ، وبوضوح كبير ، إنه ستظل ثمة حروب عند نهاية التاريخ . ومع ذلك فإن كوجيف يذهب إلى أن نهاية التاريخ ستعنى نهاية كل النزاعات الكبيرة ، وبالتالى فإنها ستستأصل الحاجة إلى الصراع . وليس من الواضح تماماً سبب اختيار كوجيف لهذا الموقف المعارض بشدة لرأى هيجل .

٢ - بروس كاتون *Grant Takes Command* (بوسطون ، ليتل ، براون ، ١٩٦٨) ، ص ٤٩١ - ٤٩٢ .

٣ - عن الحالة المعنوية السائدة فى أوروبا عشية الحرب الكبرى ، انظر كتاب مودريس إيكستاينس *Rites of Spring* (بوسطون ، هوتون ميفلين ، ١٩٨٩) ص ٥٥ - ٦٤ .

٤ - المرجع السابق ، ص ٥٧ .

٥ - المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

٦ - انظر كتاب *Twilight of the Idols* (١٩٦٨أ) ص ٥٦ - ٥٨ ؛ وكتاب *Beyond Good and Evil* (١٩٦٦) ص ٨٦ ؛ وكتاب *Thus Spake Zarathustra* فى *The Portable Nietzsche* (١٩٥٤) ص ١٤٩ - ١٥١ .

٧ - انظر مناقشة علاقة نيتشه بالفاشية الألمانية فى الفصل التقديمى لكتاب فيرنر دانهاوزر *Nietzsche's View of Socrates* (إيثاكا ، نيويورك ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٧٤) .

٨ - انظر جمهورية أفلاطون ، الكتاب الرابع ، ص ٤٤٠ ب ، و ٤٤٠ هـ .

٩ - أنا مدين لهنرى هيجويرا بهذه الصياغة للمشكلة .

البيليوغرافيا

Afanaseyev, Yury, ed. 1989. *Inogo ne dano.* Progress, Moscow.

Almond, Gabriel A., and Sidney Verba. 1963. *The Civic Culture.* Little, Brown, Boston.

Angell, Norman. 1914. *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage.* Heinemann, London.

Apter, David. 1965. *The Politics of Modernization.* University of Chicago Press, Chicago.

Aron, Raymond. 1990. *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection.* Holmes & Meier, New York and London.

Aslund, Anders. 1989. *Gorbachev's Struggle for Economic Reform: The Soviet Reform Process, 1985–88.* Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Avineri, Shlomo. 1968. *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge University Press, Cambridge.

Avineri, Shlomo. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State.* Cambridge University Press, Cambridge.

Azrael, Jeremy. 1987. *The Soviet Civilian Leadership and the High Command, 1976–1986.* RAND Corporation, Santa Monica, Calif.

Azrael, Jeremy. 1966. *Managerial Power and Soviet Policy.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Babst, Dean V. 1972. "A Force for Peace." *Industrial Research* 14 (April): 55–58.

Baer, Werner. 1989. *The Brazilian Economy: Growth and Development,* third edition. Praeger, New York.

Baer, Werner. 1972. "Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretation." *Latin American Research Review* 7, no. 1 (Spring): 95–122.

Ball, Terence. 1976. "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science." *American Journal of Political Science* 20, no. 1 (February): 151–177.

Barros, Robert. 1986. "The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America." *Telos* 68: 49–70.

Bell, Daniel. 1967a. "Notes on the Post-Industrial Society I." *The Public Interest* no. 6: 24–35.

Bell, Daniel. 1967b. "Notes on the Post-Industrial Society II." *The Public Interest* no. 7: 102–118.

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting.* Basic Books, New York.

Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism.* Basic Books, *New York.*

Bell, Eric Temple. 1937. *Men of Mathematics.* Simon & Schuster, New York.

Bellah, Robert N. 1957. *Tokugawa Religion.* Beacon Press, Boston.

Beloff, Max. 1990. "Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier." *Encounter* 74: 51–54.
Bendix, Reinhard. 1967. "The Protestant Ethic–Revisited." *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 3 (April): 266–273.
Berger, Peter, and Hsin-Huang Michael Hsiao. 1988. *In Search of an East Asian Development Model.* Transaction Books, New Brunswick, N.J.
Berliner, Joseph S. 1957. *Factory and Manager in the USSR.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Bill, James A., and Robert L. Hardgrave. 1973. *Comparative Politics: The Quest for a Theory.* University Press of America, Lanham, Md.
Binder, Leonard. 1986. "The Natural History of Development Theory." *Comparative Studies in Society and History* 28: 3–33.
Binder, Leonard, et al. 1971. *Crises and Sequences in Political Development.* Princeton University Press, Princeton, N.J.
Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students.* Simon & Schuster, New York.
Bloom, Allan. 1990. *Giants and Dwarfs: Essays 1960–1990.* Simon & Schuster, New York.
Bodenheimer, Susanne J. 1970. "The Ideology of Developmentalism." *Berkeley Journal of Sociology*: 95–137.
Breslauer, George W. 1982. *Khrushchev and Brezhnev as Leaders: Building Authority in Soviet Politics.* Allen & Unwin, London.
Bryce, James. 1931. *Modern Democracies*, 2 volumes. Macmillan, New York.
Brzezinski, Zbigniew. 1970. *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era.* Viking Press, New York.
Bury, J. B. 1932. *The Idea of Progess.* Macmillan, New York.
Caporaso, James. 1978. "Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis." *International Organization* 32: 13–43.
Cardoso, Fernando H., and Enzo Faletto. 1969. *Dependency and Development in Latin America.* University of California Press, Berkeley.
Cardoso, Fernando Henrique. 1972. "Dependent Capitalist Development in Latin America." *New Left Review* 74 (July–August).
Casanova, Jose. 1983. "Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy." *Social Research* 50: 929–973.
Catton, Bruce. 1968. *Grant Takes Command.* Little, Brown, Boston.
Cherrington, David J. 1980. *The Work Ethic: Working Values and Values that Work.* Amacom, New York.
Chilcote, Ronald. 1981. *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm.* Westview Press, Boulder, Colo.
Clausewitz, Carl von. 1976. *On War*, edited and translated by Michael Howard and Peter Paret. Princeton University Press, Princeton.
Collier, David, ed. 1979. *The New Authoritarianism in Latin America.* Princeton University Press, Princeton, N.J.
Collingwood, R. G. 1956. *The Idea of History.* Oxford University Press, New York.
Colton, Timothy. 1986. *The Dilemma of Reform in the Soviet Union.* Council on Foreign Relations, New York.

Cooper, Barry. 1984. *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*. University of Toronto Press, Toronto.
Coverdale, John F. 1979. *The Political Transformation of Spain after Franco*. Praeger, New York.
Craig, Gordon A. 1964. *The Politics of the Prussian Army, 1640–1945*. Oxford University Press, Oxford.
Custine, The Marquis de. 1951. *Journey for Our Time*. Pelegrini and Cudahy, New York.
Cutright, Phillips. 1963. "National Political Development: Its Measurements and Social Correlates." *American Sociology Review* 28: 253–264.
Dahl, Robert A. 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition*. Yale University Press, New Haven, Conn.
Dahrendorf, Ralf. 1969. *Society and Democracy in Germany*. Doubleday, Garden City, N.Y.
Dannhauser, Werner J. 1974. *Nietzsche's View of Socrates*. Cornell University Press, Ithaca and London.
Davenport, T. R. H. 1987. *South Africa: A Modern History*. Macmillan South Africa, Johannesburg.
de Soto, Hernando. 1989. *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*. Harper and Row, New York.
Debardleben, Joan. 1985. *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experience*. Westview, Boulder, Colo.
Deyo, Frederic C., ed. 1987. *The Political Economy of the New Asian Industrialism*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
Diamond, Larry, J. Linz, and S. M. Lipset, eds. 1988a. *Democracy in Developing Countries*. Lynne Rienner, Boulder, Colo.
Diamond, Larry, J. Linz, and S. M. Lipset, eds. 1988b. *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, *Latin America*. Lynne Rienner, Boulder, Colo.
Dickson, Peter. 1978. *Kissinger and the Meaning of History*. Cambridge University Press, Cambridge.
Didion, Joan. 1968. *Slouching Towards Bethlehem*. Dell, New York.
Dirlik, Arif, and Maurice Meisner, eds. 1989. *Marxism and the Chinese Experience: Issues in Contemporary Chinese Socialism*. Westview Press, Boulder, Colo.
Djilas, Milovan. 1957. *The New Class: An Analysis of the Communist System*. Praeger, New York.
Dos Santos, Theotonio. 1980. "The Structure of Dependency." *American Economic Review* 40 (May): 231–236.
Doyle, Michael. 1983a. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs I." *Philosophy and Public Affairs* 12 (Summer): 205–235.
Doyle, Michael. 1983b. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs II." *Philosophy and Public Affairs* 12 (Fall): 323–353.
Doyle, Michael. 1986. "Liberalism and World Politics." *American Political Science Review* 80, no. 4 (December): 1151–1169.
Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society*. Free Press, New York.
Earle, Edward Meade, ed. 1948. *Makers of Modern Strategy: Military Thought from Machiavelli to Hitler*. Princeton University Press, Princeton.
Eisenstadt, S. N., ed. 1968. *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. Basic Books, New York.

Eksteins, Modris. 1989. *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*. Houghton Mifflin, Boston.

Epstein, David F. 1984. *The Political Theory of the Federalist*. University of Chicago Press, Chicago.

Evans, Peter. 1979. *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*. Princeton University Press, Princeton, N.J.

Fackenheim, Emile. 1970. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York University Press, New York.

Field, Mark G., ed. 1976. *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Fields, Gary S. 1984. "Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies." *Economic Journal* 94 (March): 74–83.

Finifter, Ada. 1983. *Political Science: The State of the Discipline*. American Political Science Association, Washington, D.C.

Fishman, Robert M. 1990. "Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy." *World Politics* 42, no. 3 (April): 422–440.

Frank, André Gunder. 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution?* Monthly Review Press, New York.

Frank, André Gunder. 1990. "Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)." *Third World Quarterly* 12, no. 2 (April): 36–52.

Friedman, Edward. 1989. "Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China." *Studies in Comparative Communism* 22, nos. 2–3 (Summer–Autumn): 251–264.

Friedrich, Carl J. 1948. *Inevitable Peace*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Friedrich, Carl J., and Zbigniew Brzezinski. 1965. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, second edition. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History?" *The National Interest* no. 16 (Summer): 3–18.

Fukuyama, Francis. 1989. "A Reply to My Critics." *The National Interest* no. 18 (Winter): 21–28.

Fullerton, Kemper. 1924. "Calvinism and Capitalism." *Harvard Theological Review* 21: 163–191.

Furtado, Celso. 1970. *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge.

Fussell, Paul. 1975. *The Great War and Modern Memory*. Oxford University Press, New York.

Gaddis, John Lewis. 1986. "The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International Situation." *International Security* 10, no. 4 (Spring): 99–142.

Galston, William. 1975. *Kant and the Problem of History*. University of Chicago Press, Chicago.

Gellner, David. 1982. "Max Weber: Capitalism and the Religion of India." *Sociology* 16, no. 4 (November): 526–543.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Gerschenkron, Alexander. 1962. *Economic Backwardness in Historical Perspective*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Giliomee, Hermann, and Laurence Schlemmer. 1990. *From Apartheid to Nation-Building* (Johannesburg: Oxford University Press).

Gimbutas, Maija. 1989. *Language of the Goddess.* Harper and Row, New York.

Goldman, Marshall I. 1972. *The Spoils of Progresss: Environmental Pollution in the Soviet Union.* MIT Press, Cambridge, Mass.

Goldman, Marshall I. 1987. *Gorbachev's Challenge: Economic Reform in the Age of High Technology.* Norton, New York.

Gray, John. 1989. "The End of History—Or the End of Liberalism?" *National Review* (October): 33–35.

Greenstein, Fred I., and Nelson Polsby. 1975. *Handbook of Political Science,* volume 3. Addison-Wesley, Reading, Mass.

Grew, Raymond, ed. 1978. *Crises of Political Development in Europe and the United States.* Princeton University Press, Princeton, N.J.

Hamilton, Alexander, J. Madison, and J. Jay. 1961. *The Federalist Papers.* New American Library, New York.

Harkabi, Yehoshafat. 1988. "Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on an Address by Professor Kaiser," in *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988,* Part II, Adelphi Paper No. 237. International Institute for Strategic Studies, London.

Harrison, Lawrence E. 1985. *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case.* Madison Books, New York.

Hartz, Louis. 1955. *The Liberal Tradition in America.* Harcourt Brace, New York.

Hauslohner, Peter. 1987. "Gorbachev's Social Contract." *Soviet Economy* 3, no. 1: 54–89.

Havel, Václav, et al. 1985. *The Power of the Powerless.* Hutchinson, London.

Hegel, Georg W. F. 1936. *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Stuttgart.

Hegel, Georg W. F. 1956. *The Philosophy of History,* trans. J. Sibree. Dover Publications, Inc., New York.

Hegel, Georg W. F. 1967a. *The Phenomenology of Mind,* trans. J. B. Baillie. Harper and Row, New York.

Hegel, Georg W. F. 1967b. *Hegel's Philosophy of Right,* trans. T. M. Knox. Oxford University Press, London.

Heller, Mikhail. 1988. *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man.* Knopf, New York.

Hewett, Ed A. 1988. *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency.* Brookings Institution, Washington, D.C.

Himmelfarb, Gertrude. 1989. "Response to Fukuyama." *The National Interest* no. 16 (Summer): 24–26.

Hirst, Paul. 1989. "Endism." *London Review of Books* no. 23.

Hobbes, Thomas. 1958. *Leviathan, Parts I and II.* Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Hoffman, Stanley. 1965. *The State of War.* Praeger, New York.

Hough, Jerry. 1977. *The Soviet Union and Social Science Theory.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Hough, Jerry, with Merle Fainsod. 1979. *How the Soviet Union Is Governed.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies.* Yale University Press, New Haven, Conn.

Huntington, Samuel P. 1984. "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly* 99, no. 2 (Summer): 193–218.
Huntington, Samuel P. 1989. "No Exit: The Errors of Endism." *The National Interest* no. 17 (Fall): 3–11.
Huntington, Samuel P. 1991. "Religion and the Third Wave." *The National Interest* no. 24 (Summer): 29–42.
Huntington, Samuel P., and Myron Weiner. 1987. *Understanding Political Development.* Little, Brown, Boston.
Johnson, Chalmers, ed. 1970. *Change in Communist Systems.* Stanford University Press, Stanford, Calif.
Kane-Berman, John. 1990. *South Africa's Silent Revolution.* Southern Book Publishers, Johannesburg.
Kant, Immanuel. 1963. *On History.* Bobbs-Merrill, Indianapolis.
Kassof, Allen, ed. 1968. *Prospects for Soviet Society.* Council on Foreign Relations, New York.
Kober, Stanley. 1990. "*Idealpolitik.*" *Foreign Policy* no. 79 (Summer): 3–24.
Landes, David S. 1969. *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present.* Cambridge University Press, New York.
Marx, Karl. 1967. *Capital: A Critique of Political Economy,* 3 volumes, trans. S. Moore and E. Aveling. International Publishers, New York.
McAdams, A. James. 1987. "Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction." *Comparative Politics* 20, no. 1 (October): 107–118.
McFarquhar, Roderick. 1980. "The Post-Confucian Challenge." *Economist* (February 9): 67–72.
McKibben, Bill. 1989. *The End of Nature.* Random House, New York.
Mearsheimer, John J. 1990. "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War." *International Security* 15, no. 1 (Summer): 5–56.
Melzer, Arthur M. 1990. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought.* University of Chicago Press, Chicago.
Migranian, Andranik. 1989. "The Long Road to the European Home." *Novy Mir* no. 7 (July): 166–184.
Modelski, George. 1990. "Is World Politics Evolutionary Learning?" *International Organization* 44, no. 1 (Winter): 1–24.
Moore, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy.* Beacon Press, Boston.
Morgenthau, Hans J., and Kenneth Thompson. 1985. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace,* sixth edition. Knopf, New York.
Mueller, John. 1989. *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War.* Basic Books, New York.
Myrdal, Gunnar. 1968. *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations,* 3 vols. Twentieth Century Fund, New York.
Naipaul, V. S. 1978. *India: A Wounded Civilization.* Vintage Books, New York.
Naipaul, V. S. 1981. *Among the Believers.* Knopf, New York.
Nakane, Chie. 1970. *Japanese Society.* University of California Press, Berkeley, Calif.
Neubauer, Deane E. 1967. "Some Conditions of Democracy." *American Political Science Review* 61: 1002–1009.

Nichols, James, and Colin Wright, eds. 1990. *From Political Economy to Economics . . . and Back?* Institute for Contemporary Studies, San Francisco, Calif.

Niebuhr, Reinhold. 1932. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics.* Scribner's, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1954. *The Portable Nietzsche,* ed. W. Kaufmann. Viking Press, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1957. *The Use and Abuse of History,* trans. A. Collins. Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Nietzsche, Friedrich. 1966. *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future,* trans. W. Kaufmann. Vintage Books, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo,* trans. W. Kaufmann. Vintage Books, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1968a. *Twilight of the Idols and The Anti-Christ,* trans. R. J. Hollingdale. Penguin Books, London.

Nietzsche, Friedrich. 1968b. *The Will to Power,* trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. Vintage Books, New York.

Nisbet, Robert. 1969. *Social Change and History.* Oxford University Press, Oxford.

Nordlinger, Eric A. 1968. "Political Development: Time Sequences and Rates of Change." *World Politics* 20: 494–530.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986a. *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986b. *Transitions from Authoritarian Rule: Latin America.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986c. *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, and Philippe Schmitter, eds. 1986d. *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions About Uncertain Democracies.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Pangle, Thomas. 1987. "The Constitution's Human Vision." *The Public Interest* no. 86 (Winter): 77–90.

Pangle, Thomas. 1988. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founding.* University of Chicago Press, Chicago.

Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action.* McGraw-Hill, New York.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System.* Free Press, Glencoe, Ill.

Parsons, Talcott. 1964. "Evolutionary Universals in Society." *American Sociological Review* 29 (June): 339–357.

Parsons, Talcott. 1967. *Sociological Theory and Modern Society.* Free Press, New York.

Parsons, Talcott, and Edward Shils, eds. 1951. *Toward a General Theory of Action.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Pascal, Blaise. 1964. *Pensées.* Garnier, Paris.

Pelikan, Jaroslav, J. Kitagawa, and S. Nasr. 1985. *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern.* Library of Congress, Washington, D.C.

Pinkard, Terry. 1988. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility.* Temple University Press, Philadelphia.

Plato. 1968. *The Republic of Plato*, trans. A. Bloom. Basic Books, New York.
Popper, Karl. 1950. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press, Princeton, N.J.
Porter, Michael E. 1990. *The Competitive Advantage of Nations*. Free Press, New York.
Posner, Vladimir. 1989. *Parting with Illusions*. Atlantic Monthly Press, New York.
Pridham, Geoffrey, ed. 1984. *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal*. Frank Cass, London.
Pye, Lucian W. 1985. *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Pye, Lucian W. 1990a. "Political Science and the Crisis of Authbritarianism." *American Political Science Review* 84, no. 1 (March): 3–17.
Pye, Lucian W. 1990b. "Tiananmen and Chinese Political Culture: The Escalation of Confrontation." *Asian Survey* 30, no. 4 (April): 331–347.
Pye, Lucian W., ed. 1963. *Communications and Political Development*. Princeton University Press, Princeton, N.J.
Remarque, Erich Maria. 1929. *All Quiet on the Western Front*. G. P. Putnam's, London.
Revel, Jean-François. 1983. *How Democracies Perish*. Harper and Row, New York.
Revel, Jean-François. 1989. "But We Follow the Worse . . ." *The National Interest* no. 18 (Winter): 99–103.
Riesman, David, with Reuel Denney and Nathan Glazer. 1950. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. Yale University Press, New Haven, Conn.
Rigby, T. H., and Ferenc Feher, eds. 1982. *Political Legitimation in Communist States*. St. Martin's Press, New York.
Riley, Patrick, "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève," *Political Theory* 9, no. 1 (1981): 5–48.
Robertson, H. H. 1933. *Aspects of the Rise of Economic Individualism*. Cambridge University Press, Cambridge.
Rose, Michael. 1985. *Re-working the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics*. Schocken Books, New York.
Rosenberg, Nathan, and L. E. Birdzell, Jr. 1990. "Science, Technology, and the Western Miracle." *Scientific American* 263, no. 5 (November): 42–54.
Rostow, Walt Whitman. 1960. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press, Cambridge.
Rostow, Walt Whitman. 1990. *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present*. Oxford University Press, New York.
Roth, Michael S. 1985. "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History." *History and Theory* 24, no. 3: 293–306.
Roth, Michael S. 1988. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Oeuvres complètes*. 4 vols. Éditions Gallimard, Paris.
Rummel, R. J. 1983. "Libertarianism and International Violence." *Journal of Conflict Resolution* 27 (March): 27–71.
Russell, Bertrand. 1951. *Unpopular Essays*. Simon & Schuster, New York.
Rustow, Dankwart A. 1970. "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model." *Comparative Politics* 2 (April): 337–363.

Rustow, Dankwart A. 1990. "Democracy: A Global Revolution?" *Foreign Affairs* 69, no. 4 (Fall): 75–91.

Sabel, Charles, and Michael J. Piore. 1984. *The Second Industrial Divide*. Basic Books, New York.

Schmitter, Philippe C. 1975. "Liberation by *Golpe*: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal." *Armed Forces and Society* 2, no. 1 (November): 5–33.

Schumpeter, Joseph A. 1950. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper Brothers, New York.

Schumpeter, Joseph A. 1955. *Imperialism and Social Classes*. Meridian Books, New York.

Sestanovich, Stephen. 1985. "Anxiety and Ideology." *University of Chicago Law Review* 52, no. 2 (Spring): 3–16.

Sestanovich, Stephen. 1990. "Inventing the Soviet National Interest." *The National Interest* no. 20 (Summer): 3–16.

Skidmore, Thomas E. 1988. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964–1985*. Oxford University Press, New York.

Skilling, H. Gordon, and Franklyn Griffiths. 1971. *Interest Groups in Soviet Politics*. Princeton University Press, Princeton, N.J.

Skocpol, Theda. 1977. "Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique." *American Journal of Sociology* 82 (March): 1075–1090.

Smith, Adam. 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford.

Smith, Adam. 1982. *The Theory of Moral Sentiments*. Liberty Classics, Indianapolis.

Smith, Steven B. 1983. "Hegel's Views on War, the State, and International Relations." *American Political Science Review* 77, no. 3 (September): 624–632.

Smith, Steven B. 1989a. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. University of Chicago Press, Chicago.

Smith, Steven B. 1989b. "What is 'Right' in Hegel's Philosophy of Right?" *American Political Science Review* 83, no. 1 (March): 4–17.

Smith, Tony. 1979. "The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory." *World Politics* 31, no. 2 (July): 247–285.

Sombart, Werner. 1915. *The Quintessence of Capitalism*. Dutton, New York.

Sowell, Thomas. 1983. *The Economics and Politics of Race: An International Perspective*. Quill, New York.

Sowell, Thomas. 1979. "Three Black Histories." *Wilson Quarterly* (Winter): 96–106.

Stern, Fritz. 1974. *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of German Ideology*. University of California Press, Berkeley.

Strauss, Leo. 1952. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, trans. E. Sinclair. University of Chicago Press, Chicago.

Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. University of Chicago Press, Chicago.

Strauss, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Free Press, Glencoe, Ill.

Strauss, Leo. 1963. *On Tyranny*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Strauss, Leo. 1991. *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, revised and expanded edition, ed. V. Gourevitch and M. Roth. Free Press, New York.

Strauss, Leo, and Joseph Cropsey, eds. 1972. *History of Political Philosophy*, second edition. Rand McNally, Chicago.
Sunkel, Osvaldo. 1972. "Big Business and 'Dependencia.'" *Foreign Affairs* 50 (April): 517–531.
Tarcov, Nathan. 1984. *Locke's Education for Liberty*. University of Chicago Press, Chicago.
Tawney, R. H. 1962. *Religion and the Rise of Capitalism*. Harcourt, Brace and World, New York.
Tipps, Dean C. 1973. "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective." *Comparative Studies in Society and History* 15 (March): 199–226.
Tocqueville, Alexis de. 1945. *Democracy in America*, 2 vols. Vintage Books, New York.
Tocqueville, Alexis de. 1955. *The Old Regime and the French Revolution*. Doubleday Anchor, New York.
Troeltsch, Ernst. 1950. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Macmillan, New York.
Valenzuela, Samuel, and Arturo Valenzuela. 1978. "Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment." *Comparative Politics* (July): 535–557.
Veblen, Thorsten. 1942. *Imperial Germany and the Industrial Revolution*. Viking Press, New York.
Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*, 3 vols. Academic Press, New York.
Waltz, Kenneth. 1959. *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis*. Columbia University Press, New York.
Waltz, Kenneth. 1962. "Kant, Liberalism, and War." *American Political Science Review* 56 (June): 331–340.
Waltz, Kenneth. 1979. *Theory of International Politics*. Random House, New York.
Ward, Robert, and Dankwart Rustow, eds. 1964. *Political Development in Japan and Turkey*. Princeton University Press, Princeton, N.J.
Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Allen & Unwin, London. First published 1904–1905.
Weber, Max. 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford University Press, New York.
Weber, Max. 1947. *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*, ed. Talcott Parsons. Oxford University Press, New York.
Weber, Max. 1981. *General Economic History*. Transaction Books, New Brunswick, N.J.
Wettergreen, John Adams, Jr. 1973. "Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity." *Western Political Quarterly* 26, no. 1 (March): 109–129.
Wiarda, Howard. 1973. "Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition." *World Politics* 25 (January): 106–135.
Wiarda, Howard. 1981. "The Ethnocentrism of the Social Science [*sic*]: Implications for Research and Policy." *Review of Politics* 43, no. 2 (April): 163–197.
Wiles, Peter. 1962. *The Political Economy of Communism*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Williams, Allan, ed. 1984. *Southern Europe Transformed: Political and Economic Change in Greece, Italy, Spain, and Portugal.* Harper and Row, New York.

Wilson, Ian, and You Ji. 1990. "Leadership by 'Lines': China's Unresolved Succession." *Problems of Communism* 39, no. 1 (January–February): 28–44.

Wray, Harry, and Hilary Conroy, eds. 1983. *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History.* University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii.

Wright, Harrison M., ed. 1961. *The "New Imperialism": Analysis of Late Nineteenth Century Expansion,* second edition. D. C. Heath, Boston.

Zolberg, Aristide. 1981. "Origins of the Modern World System: A Missing Link." *World Politics* 33 (January): 253–281.

Zuckert, Catherine H. 1988. *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche.* Yale University Press, New Haven, Conn.

الفهـــرس

(ب)

(ث)

(ج)

(ح)

(ر)

(ز)

(س)

(ق)

(ك)

(ن)

رقم الإيداع

١٩٩٣ / ٢٢٧٤

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر

لم يثر كتاب آخر مثلما أثاره كتاب فوكوياما « نهاية التاريخ وخاتم البشر » من جدل صاخب على النطاق العالمى .

وفى هذا الكتاب يؤكد المؤلف أن المنطق الاقتصادى للعلم الحديث والنضال من أجل المنزلة ، أديا لانهيار النظم الاستبدادية اليمينية أو اليسارية على حد سواء ، وإقامة الديموقراطيات الرأسمالية الليبرالية باعتبارها نهاية للتاريخ . وبعد ذلك يحاول فوكوياما الإجابة عن السؤال التالى : هل سيخلق هذا مجتمعاً مستقراً للإنسان الذى سيعيش فى ظله « خاتم البشر » أم أن حرمانه فيه ، من السعى للهيمنة سيجعله يعود بالعالم من جديد لحالة الفوضى الكاملة وإراقة الدماء ؟

وفرانسيس فوكوياما ، كان نائباً سابقا لمدير مجموعة تخطيط السياسة بوزارة الخارجية الأمريكية ، وهو حالياً مستشار لمؤسسة راند كوربوريشن فى واشنطن .

الناشر

مركز الأهرام للترجمة والنشر
مؤسسة الأهرام
التوزيع فى الداخل والخارج : وكالة الأهرام للتوزيع
ش الجلاء - القاهرة

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر